民國叢書

第五編

·1·



民國叢書

第五編

1–100册

《民國叢書》編輯委員會編

上海書店出版

讀經示要

熊十力撰

裝幀設計　范一辛
責任編輯　徐力勵

民國叢書 · 第五編

《民國叢書》編輯委員會編
上海書店　出版發行
上海市印刷七廠　印　　刷
1996年12月第一版　1996年12月第一次印刷
ISBN 7－80569－994－1/Z·25
精裝100册　定價 8800 圓

中華民國三十四年十二月出版

讀經示要

每册實價　　圓

▲外埠酌加郵費▼

著作人　熊十力

發行人　南方印書館

印刷所　南方印書館
重慶南岸敦厚下段六十三號

發行所　南方印書館
重慶民權路二十七號

代售處　全國各大書店

《民國叢書》編輯委員會

《民國叢書》編輯小組

序

為了總結歷史經驗，推進祖國的現代化建設，去年仲夏，我曾撰文呼籲「加强近現代史的研究」。《民國叢書》的編纂出版，從根本上說，正是為了保存史料，搶救文獻，了解時代，為現代化建設服務。

中國現代化的歷史進程，從鴉片戰爭被西方資本主義殖民者打開大門以來，已經歷了一個多世紀。在這個艱難的歷程中，由於困難重重，成就有限。自一九一二年一月一日孫中山先生在南京建立中華民國臨時政府之時起，到一九四九年十月一日中華人民共和國成立，經歷了三十八年。民國時代，正值社會劇烈變動時期，它是中國數千年剝削制度舊社會的最後一個朝代，也是離社會主義新中國最近的一個朝代。就發展言，要了解中國的今天，必須了解中國的昨天和前天；而了解昨天，比了解前天尤為重要。在全國人民同心同德向現代化進軍

的今天，對民國時期這段歷史，再也不能等閑視之了。

研究中華民國這段歷史，資料不怕多。講明中國現代化的發展，要有大量有效的參考資料。資料大源，便是書籍。民國時期出版的各類圖書，是中華文化發展的組成部分。民國時代，中西文化交流，新舊思想冲突，產生了許多學術著作和歷史資料。「五四」時期及其後的一段時間裏，中國幾乎變成了世界學術的縮影，各種主義、黨派、學派、教派紛紛傳入，形形色色，應有盡有。一個時間，中國歷史上出現了春秋戰國以後的又一次百家争鳴的盛况。在學術思想界、文化教育界，產生了許多前所未有的代表人物和代表著作，呈現出空前繁榮的景象。民國時期，新舊軍閥各霸一方，但他們在實行反動統治的同時，始終未能達到思想上學術上定於一尊。一些具有不同觀點不同傾向的書籍大量出現，以不同方式出版和流傳。

民國時期出版的各類圖書，總數約在十萬種以上。其中雖然不少是糟粕，但不可否認，確有許多精華及具有較高學術價值的傑作。對

於民國時代的學術成就和圖書質量，我們要採取正確對待的態度，作出實事求是的估價。民國時期，不論在語言文字、文學、哲學社會科學、自然科學以及翻譯諸方面，都有所建樹，取得了多方面的學術成果。就歷史學而論，其成就是相當可觀的。當時的史學界，十分重視史料的鑒別，重視古書的真僞，重視神話傳説與真實歷史的區別，並突破封建傳統觀念，運用資産階級觀點或馬克思主義觀點研究歷史問題。在這些方面，付出了艱苦的勞動，獲得了顯著的成績。其他學科方面，亦復如此。民國時代的學術成果，主要表現爲這個時期遺留下來的衆多學術著作和歷史資料。但是，幾十年來，我們對於這些没有引起足够的重視，没有認真地加以傳播。一些中青年學者没有機會接觸「五四」以來的文化學術著作，對於民國時代的學術成果不甚了解，在學術研究上吃了虧，付出了代價。人類文化是一個整體，是不可分割的。它的發展，有其自身的連續性。我們今天要搜集、整理、研究和總結文化遺産，如果撇開民國時代的學術成就，視民國圖書資料如

草芥，那必然會違反或破壞歷史文化發展的連續性。

造成研究民國時代學術文化的斷層，原因很多。其中之一，是民國圖書的館藏量少和流通不善，書籍難與廣大讀者見面，嚴重影響了民國時代的學術成就直接服務於現代化事業。當前，民國圖書成了學術文化界迫切需要而又最難尋的書籍。全國祇有少數大城市和幾所主要大學藏書較多，但也缺乏完整性與系統性。而且紙張變質，有的字跡模糊不可卒讀。十年動亂，人爲損壞更加嚴重。因損失較多，有些書籍已成爲孤本。在流通中，祇能作爲内部參考而不對外開放。同時，由於古籍的影印本與文獻複制本的出現，竟形成了民國圖書比明清古本、甚至宋元古本更難看到的奇特現象。面對現狀，解決這個問題的最好辦法，便是編輯出版民國叢書。我國歷來有編纂叢書的優良傳統。它開始於南宋，完備於明代，興盛於清代中葉。編纂時間較近、影響較大的如《四庫全書》、《叢書集成》、《四部叢刊》、《四部備要》等，在保存和流通書籍方面起了很大的作用，在學術文化界産生了深遠的

影響。爲了整理和保存民國時期的重要圖書資料，搶救珍貴的歷史文獻，教育後代，滿足廣大讀者的需要，推進祖國統一和現代化大業，編輯出版一套大型的《民國叢書》，應是當前學術出版界責無旁貸的當務之急，也是造福子孫後代的大事。適逢今世，時不待人，機不可失。我們要抓緊完成這件大事，千萬不要辜負這個時代。

編好《民國叢書》，關鍵在於選好書目。要從十萬多種書籍中，精選出三千種左右編入叢書。這就需要確定一些選編的基本原則。編輯《民國叢書》，既要着眼於當前現代化建設的需要，又要達到保存史料、搶救文獻的目的。既要兼顧各科各類之齊備，又要容納各家各派之並存。既要突出重點，又要力求系統完整。既要重學術性與資料性，又要注意可讀性與實用性。既要重點選收具有代表性、權威性的著作，又要適當選入某些帶有開創性的普通讀物。特別要强調的，必須堅持百家争鳴與實事求是的原則。學術觀點上，要兼收並蓄，多說並存。不因人廢言，亦不因言廢人。不能象《四庫全書》那樣，衹收正統派著

作，而排斥所謂異端作品。對於評論圖書好壞的標準，不能局限於僵化的模式，一切要從實際出發。這樣挑選出來的書籍，在廣大讀者中，仍然難免見仁見智，紛紜聚訟；但是，希望它能够基本上反映出民國時代學術上的風貌、成就和圖書出版的客觀實際。

爲了編好《民國叢書》，一要突破一家一地圖書館的界限，對全國主要的民國圖書出版地和收藏民國圖書較豐富的圖書館，進行一次全面清查，使挑選書目具有扎實的基礎。二要依靠老專家老學者。他們是民國圖書最初的讀者，也是作者和編者，對民國時期的各種出版物最有發言權。我們要充分發揮自己的這些優勢，努力把《民國叢書》編成中國歷史上一部較好的叢書。

自來叢書的編纂，都有賴於多人的合作，群策群力，方可望成功。《民國叢書》的編纂出版，是現代中國文化史上的壯舉，是一項無比繁重的工程。在此，我們謹向熱心支持這項工程的所有單位和個人，表示崇高的敬意！感謝商務印書館、中華書局等出版單位欣然同意選編

他們出版的圖書。感謝全國各地各大學圖書館慷慨提供他們的館藏資料。感謝關心叢書纂修的各地專家學者以及編委、編輯小組同志們，爲選好書目、審定版本貢獻了極大的力量。感謝上海書店勇挑重擔，獨力承擔起叢書的影印出版任務。

餘不多叙，即以此爲序。

周谷城　一九八九年元月

凡例

一、收録時限與範圍

本叢書收録中華民國時期在我國境内出版的中文圖書；酌情選收同時期在海外出版的中文著作。

二、編輯宗旨與重點

本叢書以保存文獻、提供資料爲宗旨。重點選收學術性、資料性的圖書，更着重收録各學科具有代表性、權威性的著作。適當選入某些帶有開創性的普通讀物，並兼顧實用性與可讀性。古籍、翻譯作品、文藝創作原則上不收。自然科學祇收科技史著作。

三、編排分類與出版

本叢書分爲十一大類：一、哲學、宗教類；二、社會科學總論類；三、政治、

法律、軍事類；四、經濟類；五、文化、教育、體育類；六、語言、文字類；七、文學類；八、美學、藝術類；九、歷史、地理類；十、科學技術史類；十一、綜合類。

本叢書以編爲單位，分編出版。每編爲一百册精裝本，約含三百種圖書。各編所收書目，或含十一大類，或選其中若干類，不等。每一編首册冠以序言、凡例、本編收書總目以及編委會名單等。全部出齊後，編印《民國叢書》分類總書目和著者索引一册。

本叢書一般採取影印方式出版。底本選用民國時期出版的最佳本。爲保存原書面貌，不採用一九四九年十月後的重訂本，凡脱衍錯誤一仍其舊。每種書均附書名扉頁，並著録原出版者及出版年月。

本叢書爲三十二開本。凡原書大於三十二開本的，予以縮印，以資統一。原書爲十六開本以及不能縮印的，集中作爲叢書的最後一編，册數不限。

本叢書視不同情況，可抽印部分單行本，單獨發行，以利讀者。

自序

讀經問題，民初以來，常起伏於一般人之腦際，而紛無定論。余雖念此問題之重要，而無暇及此。且世既如斯，言之無益，不如其已。去年夏及門諸子讀經。諸子與難。余爲隨講答之，惟口說易忘也。初提錄時，只欲作一短文，不意寫來感觸漸多，遂成一書。六經究萬有之原，而言天道。天道真常。在人爲性。（此就人言之耳。）在物爲命。（此言命者有二義。一流行曰命。言天道流行，至健而無息也。二物所受曰命。物稟天道而生，即一一物皆天道呈顯。不可說天道超脫萬有而獨存也。此中言物，亦攝人。言命，亦即性。命以所受言，性謂人物所以生之理。言異，而其實一也。）性命之理明，而人生不陷於虛妄矣。（第一講首釋道。）順常道而起治化，則羣變萬端，畢竟不失貞常。（通萬變而不可易者，仁也。）知變而不知常，人類無寧日也。（今世列強，社會與政治上之改革，與機械之發明，可謂變動不居矣。然人類日習於凶殘狡詐。強者吞弱。智者侮愚。殺機日熾，將有人類自毀之憂。而昏亂之衆，復不思自存自立之道。且以其私鬪，而自傷同氣，尤爲可憫。蓋今之人，皆習於不仁，即失其所以爲人之常道。宜其相殘無已也。第一講以九義明治化，通萬變而貞於大常。皆六經之撮要。）大學三綱八目，總括羣經。（三綱八目，範圍天地之化而不過。曲成萬物而不遺。此爲常道不可易。）儒行十有五儒，歸本仁道。（行不一，而同於仁。仁，常道也。）凡此，皆爲第一講所提揭。經爲常道，庶幾無疑。夫常道者，萬變所自出也。（本書道字，略有二義。一謂宇宙本體，乃萬化之原也。二謂事理之當然，通古今中外而無可或易者，亦名常道。如大學三綱八目，立內聖外王之極則。由此而體

道。由此而修學。由此而致治。由此而位天地，育萬物，贊化育。此便是當然。不可與此而別有道。天下言道者，或有從事明明德，而不務新民與止至善，是佛家小乘也。大乘菩薩度衆生，而以人間世爲生死海，只求度脫，而無齊治平之盛業，亦儒之外道也。致知而疏於格物，宋明學有遺憾也。格物而不務致良知，卽難言誠正，西學未立大本也。大學爲常道無可疑。又如儒行十五，總不外己立立人，己達達人。此亦是當然。若不務立達，便自暴自棄，而不可爲人矣。又如革故創新，必行之以至公至明至誠至信。是變動之必本常道也。不能公明誠信，而言革新，則失常道，自取亂亡而已。略舉三例，餘可推知。然道字之義蘊有二，而第二義實依第一義以立，究竟無二也。）天地密移矣。（天地大物也。世俗見爲恆存。其實，諸天與日與，刻刻移其故而新生。參看新唯識論。）而所以成其清寧者，未有改移也。（老子云，天得一以清，地得一以寧。一者，絕對義，謂常道也。天曰清，地曰寧，皆以其德性言也。天地由道而成。道則真常而無可改移也。）人事屢遷矣。（羣變萬端，不可勝窮。）而幹濟必本公誠焉，無可苟渝也。（當變革之任，而不公不誠，未有能立事而不亂亡者。公誠，常道也。羣勢萬變，而羣之成，必由常道。一國之羣如此，國際尤然。）死生誠大變矣，而存順沒寧之理，誰云可變。（人皆稟道而爲性命。其存也，必順保性命之正，而無或罔。其沒也，乃全其性命，而無餘憾。故張子云存順沒寧。）是故學術千塗萬轍，必會歸常道，而後爲至。知不極乎知常，（知常亦云見道。）只是知識，而不足言一切智智。（一切智智，借用佛典名詞，若泛釋之，亦可云最高的智慧。）老氏曰，不知常，妄作凶。（不見道者，狥私欲而滅天理，所作皆造妄，故凶。）斯爲篤論也。夫不悟常道，則萬物何由始，人極何由立，萬事何由貞，皆其智之所不及也。學不究其原，理不窮其至，知不會其通，則未能立大本以宰百爲

，體大常而御萬變。（則未能三字，一氣貫下。）欲免於妄作之凶，其可得乎。第一講直明經爲常道，（以經明示常道故，遂言經爲常道。）無時可離。無地可離。無人可離。奈何吾國後生，自棄寶物，不肯甚究。嗟爾遠常，云胡不思。第二講言治經態度。必遜流俗。必戒孤陋。尙志以立基。砥名以固志。持以三畏，然後志定而足以希聖。聖者道全德備，而大通無礙。故讀經希聖，非可專固自封也。今當融貫中西。平章漢宋。上下數千年學術源流得失，略加論定。由是尋晚周之遺軌。闢當代之弘基。定將來之趨向。庶幾經術可明，而大道其昌矣。第三講略說六經大義。仲尼祖述堯舜。憲章文武。其發明內聖外王之道，莫妙於大易春秋。詩書禮樂，皆與二經相羽翼。此講特詳二經。二經通，而餘經亦可通也。議者或謂余實以新論說經，（新論，具云新唯識論。）是固然矣。夫易春秋雖並稱，而漢人相傳，易爲五經之源，比春秋尤尊矣。惜乎漢師亂以術數，宋儒略於思辨。（宋學注重體認。於人生日用踐履間，修養工夫最緊切。修養深，而私欲盡，眞體現，即眞理不待外索，而湛然自識。孔子謂之默識。宋儒說爲體認。佛氏亦云自證。余嘗謂先哲尙體認，而西哲精思辨。體認自是哲學之極詣。然若忽略思辨，則不得無病。宋學終不免拘滯偏枯等病，由於忽略思辨工夫，而其道未宏也。）易學晦塞，二千餘年。余造新論，自信於羲皇神悟之實，尼山幽贊之文，冥搜密察，遠承玄旨。其理昭然天地間。[illegible]者同悟。達者自證。余非敢以己意說經。實以所悟，證之於經而無不合。豈忍自陷毀經誣聖之罪哉。如上三講，纂爲成書。肇始於六十攬揆之辰，畢事於寇迫桂黔之日。（甲申正初起草，迄秋冬之際而畢。）念罔極而悽愴。哀生人之迷亂。空山夜雨，悲來輒不可抑。斗室晨風，興至輒有所悟。上天以斯文屬余。遭時屯難，余忍無述。[illegible]，伊人不易。[illegible]學實難。吾衰矣。有志三代之英，恨未逮乎大道。（言未能登斯世於大道

也。用顧寧人語。）不忘百姓之病，徒自托於空言。天下後世，讀是書者，其有憐余之志，而補吾不逮者乎。

中華民國三十四年乙酉六月望日黃岡熊十力識於陪都北碚大磤山麓中國哲學研究所籌備處

第五編 總目

哲學、宗教類

社會科學總論類

政治、法律、軍事類

中國內閣制度的沿革　高一涵
清代內閣制度　薩師炯
兩漢文官制度　曾資生
兩漢太守刺史表　嚴耕望

第二十五册

中國御史制度的沿革　高一涵
中國監察史略　徐式圭
兩漢監察制度研究　陳世材
清代之監察制度論　曾紀蔚
中國考試制度史　鄧嗣禹

第二十六册

中華民國立法史　謝振民

第二十七册

中西交通史　向　達
中國南洋交通史　馮承鈞

中國日本交通史　王輯五

第二十八册

中西交通史料滙篇(一—二)　張星烺

第二十九册

中西交通史料滙篇(三—四)　張星烺

第三十册

中西交通史料滙篇(五—六)　張星烺

第三十一册

綠營兵誌　羅爾綱
湘軍新誌　羅爾綱

經濟類

第三十二册

新經濟學大綱　沈志遠

文化、教育、體育類

骨董瑣記　鄧之誠

骨董續記　鄧之誠

第八十五册

積微居小學金石論叢　楊樹達

第八十六册

中國金石學　陸和九

金石學　朱劍心

科學技術史類

第八十七册

中國建築史　樂嘉藻

中國建築簡史　毛心一

第八十八册

中國建築　王璧文

明代建築大事年表　單士元　王璧文

綜合類

第八十九册

湖南文獻彙編　湖南省文獻委員會

第九十册

南社文選　胡樸安

第九十一册

梁任公近著第一輯　梁啟超

第九十二册

孟和文存　陶孟和

力山遺集　潘力山

第九十三册

曼殊大師紀念集　柳無忌

讀經示要

黃岡熊十力撰

國難入蜀。棲止北碚。舊日從遊諸子，掌教勉仁中學。願以課餘相從問學。余喟然曰。汝曹頗可不讀經歟。諸子請曰。六經古籍也。恐非今日所急需。且吾儕出身學校，不曾誦習經書。即有稍事瀏覽者，亦茫然不知所入。六經浩如烟海，學者難得津梁。西漢去聖未遠，而太史氏之睿敏，猶不見宗廟百官之美富。遂至譏儒者勞而無功，博而寡要。則經旨難識，已可見矣。且二千年來。諸儒治經，其態度頗不一致。略陳流別，則漢宋門戶之分。其間得失，既非小子所悉。即難自定趣向。而莫知所用力矣。總之，經籍是否爲吾人今日所必須讀。（一問）如其須讀，又應持如何態度以讀之。（二問）且六經大義，可否略爲提揭，使初學得有準繩，以便進而求之。（三問）諸所疑問，願先生一一示其要。余曰，善哉問也。二三子必求信諸心而後從事，是即爲學不苟之精神，而立德之基也。今當以次酬答如後。

第一講　經爲常道不可不讀

清末，西學輸入漸盛。維新派之思想，初尙依經義，以援引西學。如易傳之尙名數與制器尙象，及荀子之制天思想，資以吸收科學。周官有許多大義，用以比附當時所期望之憲政。而孟子有民貴之論。又言舜爲天子，其父殺人，只有竊負而逃，不得以天子之父而枉法。又言民治，必始於民有恆產。甚多精闢之論，足與遠西

學說紛紜雜沓。當時士大夫，稱述經義，以符西學門目者，其穿引甚多，此不具舉。然經中消息，極不可忽者，則當時據經義以宣揚西學者之心理，並非謂經學足以融攝西學。亦不謂經學與西學有相得益彰之雅。而且於經學之根本精神，與其義蘊之大全，或思想體系，實無所探究。儒有精思力踐。（精思力踐四字吃緊。思之精，自必踐之力。浮亂之思，不足言踐履也。先儒用功，只是精思力踐而已。）其於西學，雖聞天算物理化學等等學術之精密，與夫政法之繁富。而於其學理，實一無所知曉。但震於西人之船堅礮利，而怖其聲威，思慕效之已耳。然以朝野大多數仍是守舊，自恃數千年文化之高，禮義之隆，不曾馳域外之大觀。雖屢經挫敗，猶以華夏自居，狄視西洋。故奉聖經賢傳為無上至寶，不肯以夏變夷。此等氣息，正未易轉。於是維新人士，將欲販引西學，不得不採取經文中，有可以類通之語句，而為之比附張皇。使守舊之徒，樂聞而不為峻拒。此其用心甚苦。然此等心理，實由震懾西洋之威勢，而想慕其學術，欲與之亦步亦趨。其隱微之地，蓋早已失其對於經籍之信仰。而二千餘年來，為吾民族精神所由陶養成熟，與為吾國思想界甚深根底之經典，將[illegible]絕。固遺端於此矣。是時南皮張氏，獨戒履霜之漸。乃著勸學篇，主張中學為體，西學為用。當時士子，[illegible]西學，既兩無所知。故於南皮之說，亦無甚感觸。夫南皮所云中學，似不專指經學。（本文各處所用經學[illegible]詞，與清儒所標榜之經學一詞，不必同意。容後另談。）然中土學術，依過去情形言，可分義理、經濟、考據、詞章四科。湘鄉曾氏，頗主此說，可謂允當。（儒家關於哲理方面，固稱義理之學。而諸子學，亦合入義理一科。即佛學亦當同此。經濟，則儒家之言，最深遠宏博。而諸子中，如法墨道諸家，亦各有其經濟理論。考據，則治語言文學、治經、治子、治史、治集部者，其流甚廣。其分工最密。大抵出儒家。詞章，則今所云文學也。其要

自原本風雅。四科之說，就吾國學術界過去情形而言，不可易之定論。）四科之學，無一不原本六經。如義理一科，自漢迄宋明諸師談心性，皆宗六經不待言。若莊子道，亦儒之別派。（詳見新唯識論語體文本，及十力語要。）墨子天志，則從詩書中敬天與昭事上帝之觀念而來。兼愛兼利，亦自春秋太平大同，與禮運諸說變化之義而出。法家談法治，其說不涉及義理。然其崇法之觀念，實本春秋。但春秋不徒恃法，而本於仁。依於禮。以法為輔，以德為歸。所以為人道之極也。法家狹小，乃欲偏尚法以為治。則不善學春秋之過。要其為說，未嘗不本於經。故諸子之學，其根底皆在經也。印度傳來之佛學，雖不本於吾之六經，而實吾經學之所可含攝。其短長得失，亦當本經義以為折衷。如明乎大易，變易與不易二義，則說真如只是無為，而不言亦是無不為。說心物諸行，只是生滅流行，而不說即流行，即是無為實體者。是將析體用為二。其由趣寂一念，差毫釐而謬千里，斷可識矣。至極之實，萬物之本，不待向外窮索，返求之自心而已。大學所云明德是也。離身家國天下，心意知物，無所謂涅槃。即誠正格致，修齊治平，便是體涅槃。斯不亦致廣大，盡精微，極高明，道中庸乎。故佛法須斷以經義也。則謂經學而足以含攝佛氏，非誣言已。經濟一科，漢以來儒者，多依尚書，而為經制之研究。史志著作較精，皆有裨實用。關於土地問題，則有均田、限田等說，亦周官大學之遺意。（周官與大學言經濟，皆以均平為原則。）道墨二家，並反對剝削與侵略。深得六經之旨。法家則主弱民以強國。而貪吏中飽，在所必禁。猶不違經也。考據，本儒生之業。名物度數之甄辨，貴乎實事求是。若其旁及經史小學以外者，皆為博聞之事。此本經生之緒餘。後來衍而益廣耳。詞章家者，其原出於三百篇。不離於經。又何待言。是故言中學，則四科攝盡。四科之學，可以六經攝盡。南皮所云中學，若據宗本以言，即經

學耳。對西學言，則泛稱中學，亦無不宜。中學在昔雖不妨析以四科。然義理之科，特爲主腦。義理一科，雖亦含攝諸子餘家。（餘家謂佛法。即今治西洋哲學者，亦可攝屬此科。）要以六經爲歸。天人之蘊，（天，謂宇宙本體。人，謂人生本性。其實一也。）神化之妙，與夫人生日用之當然，六經之所發明，高極玄於極遠，窮幽微於甚顯，盡至精於至粗。融形上形下而一貫，至矣盡矣。高矣美矣。無得而稱矣。諸子百家之學，一斷以六經之義理，其得失可知也。習六經之義理，而自得於躬行之際，則經濟諸科之學，乃有根依。（根者根據，依者依歸。）夫經濟不本於義理，則流爲功利。甚者習險詐，以凶於國，害於家。（舊言經濟一詞，爲經國濟民之義。雖今云經濟學，亦在所含之中，而義不止此。通常所謂社會科學，與政治哲學，及政治家之本領等等，皆概括於經濟一詞之中。歷史上奸雄盜國柄者，非無些子本領。但不聞義理，卒爲鳥獸之歸。以禍世者自禍。可嘆也。）考據不本於義理，則唯務支離破碎，而絕無安心立命之地。甚者於有價值之問題，不知留心考索。詞章不本於義理，則性情失其所養，何足表現人生。只習爲雕蟲小技而已。故四科之學，義理居宗。而義理又必以六經爲宗。此則前已言之矣。南皮說中學爲體，西學爲用。其意甚是。而立辭似欠妥。蓋自其辭言之，則中學有體而無用。將何以解於中學亦自有經濟考據諸學耶。西學爲有用而無體。將何以解於西人本其科學哲學文藝宗教之見地與信念，亦自有其人生觀，宇宙觀。理解所至，竭力赴之。彼自有其所追求而不倦之深遠之境，非止限於實用之知識技能耶。且無用之體，與無體之用，兩相搭合，又如何可能耶。故南皮立辭未妥也。乃若其用意，則有不可非者。南皮所云中學，實非泛泛無所宗主。其意本謂經學耳。而並無有舍經而言學者。百家之說，必折衷於經。後儒之論，必根據於經。經之爲書，常道也。南皮謂中學爲體者，其中學一詞，即

論經學，決非浮泛無所實主之論。經所明者常道，故不可捨失也。南皮之言只如此。其以西學爲用者，亦謂吾人今日當吸收西學以自廣耳。經學包含萬象。學者傳習，已漸分爲四科。義理之科，自兩宋以來，已吸收印度佛學。今日自當參究西洋哲學。經濟之科，自宋陸子靜兄弟，及鄧牧，並有民治思想。（黃梨洲原君，全本鄧牧。子靜兄弟之思想，十力語要，已言及之。）迄晚明王船山、顧亭林、黃梨洲、顏習齋諸儒，則其持論益恢宏。足以上追孔孟。而下與西洋相接納矣。至於典章度制，民生利病之搜考。自杜佑鑒而後，迄晚明諸子，所究亦精博。然則西洋政治思想，社會科學，皆非與吾人腦袋扞格不相入者。當採西人之長，以收明辨篤行之效。雖復於斯而懷猶豫。考據之科，其操術本尙客觀。今所謂科學方法者近之。然僅限於文獻或故事等等之探討，則不足以成科學。今若更易其研究之對象與領域，即注意於大自然及社會，則西人以科學導於前，吾可接踵而起矣。文學所以表現人生，（如讀二南，而深味其勸勉和樂之趣。）貴能發揚時代精神。（讀兔罝之詩，野人足爲干城之寄。可見西周之盛。）三百篇之所長在是也。楚騷以降，此風日以渺然。今若參究西洋文學，當可爲發明詩經之助，而救晚世衰頹也。綜上所言。吸收西學，在今日固爲理勢之必然。而反之吾數千年來所奉爲常道之六經，則西洋各種學術之端緒，吾未始不具，只未發展耳。夫西洋科學之成功，何以不見於吾國。西學之端緒，吾雖有之，而前此竟不獲發展。此其故何在。將爲崇聖經，守常道，而即物窮理之智不啓歟。經義本自宏通，豈任此咎。將爲廣漠之國土，自秦一統以後，除亂世可勿計外，每當平世，則人皆安於田野，而風物怡和之趣多，經智追求之用少。陶詩所謂山氣日夕佳，飛鳥相與還，此中有眞意，欲辨已忘言，吾國學人，樂冥悟而忽思維。倘默契而輕實測，往往如此。科學所由不發達歟。後之一說，頗可研尋。環境影響，豈不容忽

視。然而西學存吾，旣非絕無端緒。則因人之成功，而强起力追，固可事半功倍。南皮欲採西學，其意自是，惜其以中西學，判為一體一用。未免語病耳。中學旣具其體，卽有其用。而用有所未盡者，則取諸人以自廣可也。若中學果為有體無用之學，則尙安用此死體為哉。南皮下語，旣不能無病。而其深意，在當時又不為人所察。於是吾國人日趨入完全毀棄自己之路。

自庚子亂後，吾國見挫於西人，卽在朝在野守舊之徒，疇昔自信自大之念，已一旦喪失無餘。是時思想界，一方面傾向排滿革命。欲移植西方之民主制度於吾國。一方面根本詆毀固有學術思想。不獨六經束高閣，且有燒經之說。（見皮錫瑞經學歷史。）而章炳麟作論文，甚至侮孔子以政客。諸名士所以導引靑年學子者如是。天下縱有一二有識者為之寒心，顧莫可如何。辛亥之役，武昌一呼而淸廷崩潰。雖國體更新，而士習學風，一切如遜淸之舊。且其壞習日益加甚。舊學旣已棄置。新知無所追求。袁氏方以凶猾盜魁柄。以威刼利誘之術。弱天下之骨。而消生人之氣。以遑旦夕之志。而不為子孫謀。不為種類存亡計。諸名士多依袁氏。（時方號招朋黨。（當時所謂政黨，實朋黨耳。）活動於市朝。學校徒有虛名，並無講習之事。人亦無重視學校者。昔漢氏方興。四皓抗高節於窮山。高帝禮聘不至，而不敢迫也。所以全士大夫之節，而培學脈，存國命也。其意念深遠矣。繼以文、武、明、章，表章經術，終兩漢之世，經學昌明。諸大師講舍徧郡國。一師之門，弟子著錄，多至千萬人。漢治之隆，至今為歷史輝光。豈偶然哉。民國肇建。上無禮。下無學。識者已覺其甚難。當時民黨人頗有勸章太炎聚徒說經者。太炎喜通電談政。卒不聽。然太炎博雅，能文章。經學實非其所深究也。民五。大盜旣僵。紹興蔡公始長北庠。蔡公以含宏之量。有伊尹之任。懷伯夷之淸。孜孜以講學育才為務

。天下翕然甚盛。惜乎新舊折衷之說，雖持甚以祇攬辭費。而當時好新學家，眞有宏識孤懷，峻節偉度，兼博學科惓，溫故知新，可負繼往開來之任者，蓋已絕不可得。即其所盡留羅致者，無非記誦與文辭，在俗中較勝而已。新人皆年少，於外學又不必深研。而勇於破壞。輕於首唱。浮氣乘之。浮名中之。末俗靡囂。號得甚利。學價既高。亦不復能識才而虛懷服學矣。世人論北庠功罪，或咎蔡公提倡之非。實則當時海內新舊人物，只存此數。蔡公雖欲捨是，而顧不可得也。嗚呼，國學之絕，才之衰，俗之敝，何遽至是。吾幽居深念，未嘗不太息隱慨於清儒之自負講明經學者，實所以亡經學也。夫清儒治經，正音讀。通訓詁。考制度。辨名物。其功已博矣。雖其繼佚譔，徵考古義。精校勘，訂正僞誤。深究語言文字之學，而使之成爲獨立之學科。其嘉惠後學固不淺。吾於清儒最處爲得可否認。然而責以亡經學者，此必有說矣。清儒所從事者，多爲治經之工具。而非即此可云經學也。音讀正，訓詁通，可以讀書。而書不盡言，言不盡意，夫子繫易，固自言之。（或疑繫辭傳非孔子所授者。此大誤。宜當別論。）今學者求聖人之意，要當於文言之外，自下體功。所謂爲仁由己，與他揣量難而後爲得也。必其體力久之，漸幾於道有悟，而遙契聖心。否則只是誦讀[illegible]曰：以書爲道，其距萬里也。以書爲求道，其距千里也。孰有智人，疑於斯言。而戴震曰，經之至者道也。所以明道者其辭也。所以成辭者，字也。必由字以通其辭。由辭以通其道。乃可得之。固哉斯言，惡有識字通辭，而即可得道乎。字與辭，佛氏所云敲門磚子也。惡有持磚子而不知敲門者，可以升堂入室乎。若乃考制度者，所以徵其察群變。而辨制度之得失。一以利於民群與否以爲斷。易云開物成務，云吉凶與民同患。大哉聖言，所以爲萬世開太平也。若只是鑽故紙，集釋故事而已，以如是之用心，而考制度，則何取於是耶。辨名物者，既必與萬

物相流通，（物不離心而獨在。心亦不離物而獨存。參看吾著新唯識論。）不苟杜聰塞明，廢此心之大用。易言智周萬物，義深遠矣。今若不務仰觀俯察，近取身，遠觀物，以通其神明。第束縛於書册之中。搜考雖勤，亦不出紙上所已有者。且莫識自然之趣。而心思則已陷於小知間間，不得超脫。程子所譏玩物喪志，正謂此輩。豈云格物可廢哉。經生之所爲，誠無與於格物耳。上稽宋明。濂溪、康節，言棹依地上，地依空中一段話。似已知引力之理。伊川語錄中，已發見下意識及變態心理。此在西洋心理學上爲極重大之發明，而伊川言之特早。互動論，亦當由伊川創發，見易傳比卦。橫渠知地動非靜。朱子於地質有創見。明儒宋應星天工開物一書，爲今治科學者所鑑稱。略舉數事，可見宋明儒治經，不陷瑣碎。雖於經書名物，不無失考，而其自所創獲，亦已多矣。夫所貴乎通經者，在能明其道，擴其所未及發也。若只限於經籍文字而爲考覈，世得爲通經耶。向者餘杭章氏，謂清儒當異族專橫，莫可自發抒。乃錮智慧於無用。聊以卒歲。迹清儒所爲，誠有類是者。夫志不弘毅，氣則銷盡。宛轉偸生於故紙中。力不足尙，智不足稱。其初但隱忍爲此。及其徒相習成風，轉以漢學爲自矜耀。章實齋嘗譏世。已甚不滿。嘗曰，尊漢學，尙鄭許，今之風尙如此。此乃學古，非即古學也。居然睥睨一切，若深有所恃。又曰。王公之僕圉，未必貴於士大夫之親介也。而是僕圉也，出入朱門甲第，詡然負異而驕士大夫曰。吾門大，不知士大夫者，固得叱而賤之，以請治於王公。王公亦必撻所叱之，以謝閥家之不飭也。學問不求有得，而矜所托以爲高。王公僕圉之類也。觀實齋所諷刺，則當日學風之敝，已可槪見。迄至今日，學不務實。但矜所托以爲高。此種氣習，流衍彌甚。昔托鄭許。今更托西洋。而漢學之幟，則且托科學方法以奎闘。此固實齋所不見，而清儒爲厲之階，可謂深矣。夫標榜甚者，內力弱之徵也。內力弱則無以自樹

立。無以自樹立，則益思有托於外。由清儒之風，而必至於今日浮偽無可自立，蓋無可挽之勢也。夫有清二百餘年之學術，不過拘束於偏枯之考據。於六經之全體大用，毫無所窺。其量既狹礙。其識不宏通。其氣則浮虛。其力則退縮。及清之末世。外患交迫。國中學子，雖激而思變。然識者已憂其不爲春筍生長，將爲細菌滋。蓋學絕道喪之餘。欲得一二敦大寬博，樸實雄厚，真知實見之儒。以導引新興之社會，而端其趣，定其向。使無盲人瞎馬，夜半深池之患。是固不可得也。夫草木之生也，必永深土厚以養之。而後其生蕃焉。人而欲爲成德之人也，豈可恃膚雜知識，以成其爲人哉。非令茹於經義者至深至遠，而可以開其神智，堅其德性，涵養其立我蒸民之願力者，吾未之敢信也。清世經學已亡。士之慧敏者，或以考覈名專家，或以文辭稱巨子，而大儒竟不可得。國學建而無師，乃必然之勢也。世或咎蔡公寵獎新進浮士，則豈平情之論哉。

經學既衰絕。古人成己成物之體要，不復可窺見。於是後生遊海外者。以知少之日力，與不由深造自得之膚涎知見。又當本國政治與社會之衰敝，而情有所激。乃妄爲一切破壞之談。則首受攻擊者，厥爲經籍與孔子。北庠諸青年教授，及學生，始掀動新潮，而以打倒孔家店，號召一世。六經本棄置已久。至此又剝死體。然是時胡適之等，提倡科學方法，亦不無功。獨惜胡君不專注此，而隨便之議論太多耳。自茲以後。學子視六經，殆如古代之器物。而其考覈及之者，亦如西洋考古家，考察滅亡番族之遺物已耳。嗚呼，自清儒講經而經亡。清之末世，迄於民初，其始也，假經說以吸引西學。及西學之餘漸熾。而經學乃日見廢棄。甚至剝死體。然則，經籍果爲先王已陳芻狗，在吾儕今日，與今後人類，將永遠唾棄經籍，無有服膺其義者乎。抑剝極必復，待時而將昌明乎。此誠一大問題。吾前已云，經者常道也。夫常道者，包天地，通古今，無時而不然也。無地

而卽易也。以其恆常而不可變改，故曰常道。夫此之所宗，而彼無甚理，則非常道。經之道不如是也。古之傳說，而亦可淆擾，則非常道。經之道不如是也。戴東原曰，經之至者道也。此語却是。但東原實未見道，瞎妄相稱擬，以評孟子，而薄程朱，則非是。此當別論。按道字，或云天道。或單名曰道。今略舉論語、大易、大戴禮、中庸之言相證明，則道之爲恆常義，自可見。論語子貢曰，夫子之言性與天道，不可得而聞也。此中性與天道，是一非二。孟子言知性則知天，是其徵也。孟子後孔子不過百年，且善學孔子，必無誤會。道者由義。王輔嗣老子注，萬物所由之而成，曰道。六經與老莊書中道字，皆同此訓。老莊本儒家之別派，爲儒氏之旁支。（老非孔師。見十力語要。）故皆以萬物之本體名爲道也。天者，無待之稱。道體本無待。故有時用以表字，有時俗用天道爲複詞。性則就此道在人而言。人之生也，道生之。故說此道爲吾人所以生之理，而別名爲性。性與道非二也。因從言異路，而有二名耳。王船山妄駁二氏同人於天。遂以性與天道，強分層級。此乃以偏心而誤解聖言。不可從。

易曰，一陰一陽之謂道。陰陽者，道體之發用，而道體不卽是陰陽。從來誤解者，直謂陰陽卽道，而忽視謂一字。程子曰，陰陽非道也。其所以一陰一陽者，道也。此爲得之。細玩謂一字，則明道體之成變化，而顯爲一陰一陽。故於此而謂之道。蓋道體渾然絕待。豈是陰陽二物之合。但其成變化，則必爲一陰一陽。譬如一大海水，其成變化，則顯爲各各漚波也。道體不卽是陰陽。然不可離一陰一陽而覓道體。故曰一陰一陽之謂道。猶之大海水，不卽是各各漚波。而不可離各各漚波，以覓大海水。乃卽於各各漚波，而名大海水也。新論云卽用顯體者，卽此義。（新唯識論，省稱新論。後均倣此。）大用流行，卽是眞體呈現。是故變易卽不易。而

體用不二。新論全部，不外發揮此旨。（由體成用，說不易即是變易。從用見體，說變易即是不易。又易以流行言。不易謂流行中有主宰。哲學家或計本體是變易的，而不知變易即不易。或計本體是恆常不易的，而不知不易即變易。此皆以臆想測玄道，故墮偏執也。）子貢嘆性與天道不可得而聞。則既聞之矣。然論語所記，特詳人倫日用。則天道之談，在大易可知。記曰，善言天者，必有驗於人。夫人倫日用，皆天道之著也。論語所載孔子之生活，即其體天道之實。（此中體字，非本體之體。乃動詞。謂其實現天道於日用踐履之間。）易、論語可互證。

大戴禮曰。大道者，所以變化而凝成萬物者也。（見哀公問篇四十。道者萬物之本體。此語說得最明白。）又云。公（哀公）曰。敢問君，（君下，小戴記有子字。）何貴乎天道也。孔子對曰。貴其不已。（孫君曰，已猶止也。）如日月西東相從而不已也。是天道也。（按此以日月西東相從而不已，顯天道之不已。即大易取象意也。但學者切忌泥象作解。若以日月西東相從，誤計循環。便大誤。天道之運，新新而不守其故。纔起便滅，是始即成終。纔滅即起，是終則有始。始無端而終無盡。故云不已。不已者，易所云行健也。）不閉（孔廣森曰，不閉，不窮也。）其久也。是天道也。（按此中久不與暫對。久恆也。不已故恆。）無為物成。是天道也。（無為者，非如上帝有作意故。物成者，神妙不測，而有變化，物故以之成。）已成而明。是天道也。（道體幽微，無形無象。及其已化而成物，則萬象明著。）詳此所云，本即易傳之旨。較以論語，彌覺相通。論語，子曰，天何言哉。（天非神帝之稱，乃本體或道之異名。何言者，歎其沖寂無為也。）四時行焉。百物生焉。（時行物生者。言沖寂之妙，神變無窮。而萬物由之以成也。）天何言哉。（重言之，深發其無為而

無不爲之妙也。）子在川上。喟然嘆曰。逝者如斯乎，不舍晝夜。此亦幽贊道妙之辭。逝者如斯，悟變化之神也。不舍晝夜，則於變而知常也。晝夜恆如斯而不已。可知本體真常，故爲變而無竭耳。形容道體，莫如川上之嘆。含藏不盡。極妙極玄。非謂大易全部蘊奧意趣，不出了此。大戴禮與易、論語，皆可互證。從來哲學家、或竟見變化，而不悟變化之本體，元自恆常。（譬如大海水，變現爲衆漚。是謂變化。而大海水，性恆自若。無增減。無改易。是謂恆常。此乃強爲設譬，以便初學領解。却不可緣譬喻而生執著，誤將道體作實物想。所以用此喻者。一，姑就衆漚言。漚本無實自體。唯是生滅滅生，剎那不住。故可喻變化。二，姑就大海水言。則大海水，舉其自身徧現作一一漚。故非立於一一漚之背後，而別爲一世界。亦非超越於一一漚之上而獨在，如所謂上帝。故可喻本體或道。三，每一漚，必攬大海水全量，以爲其本體。故可喻物物各具道體之全。朱子所謂一物各具一太極，即此意。四，大海水雖變現爲衆漚，而水性不變。故可喻本體或道，具恆常性。新論談體用，屢用此喻。學者宜知。）或悟本體真常，而不許於體上說變化。即體用截成二片。如佛家談真如，只說是無爲及不生滅，豈容於真如上着得變化等詞。佛典每以虛空喻真如。（新論中卷，及附錄，曾詳辨之。）正是其迷謬處。然則，於變易而見恆常。於恆常而知變易。即通變易與恆常爲一者。吾六經其至矣。上來引禮，與易、論語互證。學者所宜切玩。

中庸曰，天命之謂性。率性之謂道。中庸爲說易之書。清焦循亦言之。然循於天命性道，卒未之知也。若會陽明之意，則天、命、性、道，只是一事。但從言說路，故有多名耳。無聲無臭曰天，以其爲萬物之統體而言也。流行曰命，從其賦物而言也。（流行即是體顯爲用。即起變化，而成萬物也。自其成物言之，則此體，

便分賦一一物。但分字不可誤會。非謂物物各得道體之一分也，却是物物皆得道體之全。譬如一月，分印萬川。在萬川者各具月之全。）民之秉彝曰性。（天命流行，至善者也。至美者也。人皆秉此善美以成性。故曰秉彝。）依其在人而言也。率性而無逸失，全其所固有，斯曰道。故道即性也，亦即命也，亦即天也。非可爲本支之別，或層級之判也。如其立天爲最上之本源，以命爲天之發用，而不即是天，譬如人有種種作用者然。（作用自人而生。作用不即是人。）性，則人所得於天之妙用，而以有其生。道，則人之功修，而不即是性。（功修，猶先儒所謂工夫。率性之率，便是工夫。）如此說者，則天命性道，便有本支之別。層級之判。而所謂天者，將與宗教家之上帝無別矣。按之經文，且不可通。經文實之謂二字，正顯即義。（如韓愈原道云。博愛之謂仁。明博愛即仁也。豈謂仁與博愛當分本支或層級耶。）六經言天，除詩書間有類似宗教意義外，（書，古史也。詩，先民作品也。孔子雖寓新義，而不得改易其文。）易、春秋、禮記，皆孔子微言大義，而七十子後學展轉傳述。其言天，皆無神道思想。此不可不知者。天非具有人格之神。無形體。無方相。故言天者，亦只合於發用或流行處說詞。其流行不已，發用無窮者，即天也。離發用流行而言天，天果何物乎。夫人也，固雖種種作用，而有人身可言。天則不可以擬人。離發用流行，而無天體可得矣。是故孔子每以天命二字，合用爲複詞。（論語五十而知天命，與中庸首章天命詞同。）意深遠哉。（新論，明體用不二，正中經旨。）人稟天命而生，即從其在人而言，別謂之性。實則，性即天命也。天命備成萬物。即說天命爲萬物之本性。（萬物，喻如衆漚。萬物之本性，喻如大海水。）而一人一物之得乎天命者，莫不得其全。易言之，即一人之性，是天命全體。（自人之形言之，則有分矣。自人之性言之，則同此天命全體，而無可分。如前舉大海水與衆漚喻

。而謂每一漚，皆攬全大海水爲體。（即函此義。）率性之謂道者。謂率由乎性，即性已顯。（率由者，謂日用操存之際，一切皆順性之發，而不至拘於形骸以妨礙其性也。有一毫私欲，便是拘形骸所致，非其性然也。操存義見孟子。率性工夫，亦只是操存。操存者，保任本心，而不放失。即念念之間，莫非真性流行。）人不率性，則成頑然一物，而失其本性矣。率性率字，固是工夫。然工夫即本體。故謂之道。無此工夫，即本體不顯。是失其道。前述論語、大易、戴記諸道字，皆爲本體之別名。中庸言道，却於率性工夫上說。似雖不一貫。其實，非不一貫也。率性之謂道，言工夫即本體也。（工夫即本體，雖明儒之言。而實千聖相承密意。詳新論明心章。後文容當說及。）理見極時，橫說豎說皆得。（陽明語）此之謂也。

問曰。公言焦循不解中庸，何耶。答曰。焦循之學宗戴震。震拚命攻擊程朱者，根本不識一理字。程子曰，吾學雖有所受，而天理二字，確是自家體貼出來。此語切不可忽。程子所言理者，（理字可單用。亦或用天理及實理等字。他處準知。）乃本體之目。非由意見安立，以爲行爲之規範也。（非字，至此爲句。）本體元是萬理俱備。其始萬化，肇萬物，成萬事者，自是固有此理。非無能生有也。程子說個理字，與六經中道字，可互相發明。戴震不悟此。乃疑程朱以己意安立一個理，以爲人生行爲作規範。其所攻擊，與程朱本旨全不相干。夫本體之理，（實則，本體即是理。而云本體之理者，立辭須有主語故。）其在人，而發現於日用云爲之際也，只是隨其所應，恰到好處。中庸所云中節是也。豈有一定規範。（注意一定二字。隨事中節，即隨所感，無非規範。然不可云有一定規範。如其一定，則不足以應萬變而皆貞也。理豈死物耶。）如以孝言。父母小杖則受。大杖則走。（恐傷重，使父母後悔，且受惡名。）此乃天理自然中節處。若申生之死，陷父於大惡。

傳稱其孝，而猶不許以孝。當其習死時，只是立意去順從嚴父，却不悟適以此陷父於巨惡。如此，便有未窺見天理處。（須知，天理是大公的。於一身之外，要顧及他人，才是天理。此處切忌作片面語看。）又如以節義論。夫婦既以義合。不忍以存沒異心。此乃天理也。其或迫於生事而再嫁，終不能道此是理。然寡再嫁，而不至更陷於污賤之行。則他人對之，猶矜而不忍非難。此在他人，亦是天理合如此不苛責也。程子令其侄婦再嫁，何曾持天理以桎梏人耶。戴震本不識程朱所謂理。而以私見橫議。吾於此不及深論。焦循承其學。殷其書中所言，實於至道，未之能聞也。

綜前所說，論語、大易、大戴禮、中庸之言道，互相發明。而春秋之元，亦同此旨。夫道，生生也。（易繫曰，生生之謂易。此云易者，變易義。而變易之實體即道。故曰道生生也。）生天生地生人，只是此道。孟子曰，夫道，一而已矣。一者，絕待也。無所待而然。故老氏謂之自然。（自然略有二義。有以言道體者，即此所說。有以言氣化，或物界之演變者，則與此異。吾閔佛徒，妄以老莊言自然，擬之印度自然外道。大謬。）自然者。其德恆常，不可改易。故謂之常道。（恆常者，言其德也。非謂道體是兀然堅住，無有變化的東西。此宜細心體會。）堯舜以來，歷聖相承，逮於孔子。皆從人生日用中，敎篤踐履，而後曠然默喻於斯。至哉道也。生生不息。眞常維極。（孟子曰，誠者，天之道也。誠即眞常義。論語，天道，合用為複詞。而孟曰天之道者。對下文思誠工夫而言人之道，則此曰天之道。實則，天即道，而道即天。非謂道外有天，而道為天之所有也。讀者勿以辭害意。維極者。極即至義。道者，萬物之大本。是為至極。）反己自識，則萬化在我。萬物同體。（道者，吾人稟之以有生。萬物稟之而成形。故人與萬物同體。無二本故也。）仁覆天下，而我無功

名。（天下皆吾同體。故不以我宰天下。亦不見有天下待吾之治。吾與天下休戚相關。若痛癢之在一身。百骸五臟，無麻木不相喻者。仁恩徧洽。而無尸其功名。經旨所存，有道之世，其治如是。夫不見道，則張己以宰物。將仁天下，而天下早被其毒。功名之徒，所以為世禍也。其流至於今之德國希特勒氏，驅其民以毒天下。外侵而內亦殘。則并其功名又逆矣。況乎有挾詐勢，專己以縱欲殘殺而不惜者乎。斯亦不足論已。道之不明也，治日益下。人類其絕矣。可勝憂哉。）本性自足，而脫然離繫。（體道者，則大生廣生之實，官天地，府萬物之富有，皆反求自性而得矣。得性分之樂者，則通內外。而向外有馳求之妄息。故云離繫。）宣聖所以欣夕死於朝聞。顏子嘆欲從而末由。此顯人向道之意，懇切已至。世無悟者，豈不惜哉。

夫經之所明者，常道也。常道如何可廢。中庸曰，道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。大哉聖言，為萬世準繩。夫耽空者務超生。（玄奘言，印度九十六道，並務超生。師承有濫，致淪諸有。見慈恩傳。超生，謂超脫生死。諸有，謂三界，即眾生生處；亦即生死海也。奘意謂佛法乃示超生之了義。外道猶不免淪溺三界，則師承有誤耳。）其失也鬼。蓋嘗言之。佛家全副精神力量，只求救出生死而已。此處不認與，而自命為佛氏信徒者，則自誣且誣佛者也。吾每謂，佛家畢竟是反人生的。故曰其失也鬼。鬼者歸也。陶詩所謂畢竟歸空無也。此船山評佛之辭，未為誣也。或難余曰。小乘有志灰身滅智者，誠如公言。大乘之為道也，不住生死，亦不住涅槃。以生死涅槃，兩無住著，乃名無住涅槃。公固究心大乘者，奈何以耽空妄詆耶。答曰。厭生死，欣涅槃。小乘所以未宏也。不住生死，不住涅槃，大之異小固在是。然復須知，不住涅槃，正為不住生死者說。若未能不住生死，則不住涅槃之言，無可施矣。故佛家為生死發心。徧徵大小一切經論，皆可見其精神所

在。論語曰，人之生也直。大易直從乾德剛健，顯示萬物各正性命。故子路問死。子曰，未知生，焉知死。故佛氏所謂生死，六經所不言。孔子着眼不在是也。孔子所謂知生之生，謂人所以生之理、即性也。非佛氏生死之生。生死之生，是惑亂之生。非性也。參看吾著佛家名相通釋部甲，十二緣生義。知生者，謂言反己自性耳。孟子言性善，亦此旨。直從性上立定根基。則盡性而形色皆真。自不見有生死苦。無生死可厭故，自不起捨現前而更起追求，以謂別有寂滅常樂之境，名涅槃也。夫以生死為此岸，涅槃為彼岸。欲捨此岸，到彼岸。而猶未免繫於彼岸也。則又爲之曰，生死涅槃，兩不住着。此可以融兩岸而蕩然無礙乎。其發心之初，既分兩岸。後雖欲融之，而何可得耶。孰若儒者，知性，盡性。正其本，萬事理。不見有生死。不見有涅槃。兩岸不分。欣厭俱泯。不言無住，而乃真無住乎。夫揭無住以爲名。其言若圓融無礙。而骨子裏，畢竟與吾人參贊位育，裁成輔相之道不類。蓋佛氏從其所謂生死處着眼。則希求出世。欲勿耽空而不得也。此須曠懷體會佛家經論意也。新論中卷可參看。

執有者尙創新。其失也物。夫肯定有外在世界。不於人生作厭患想。佛氏呵爲執有。而西洋思想，則學可執有者也。吾易言大有。有而大者，富有而日新。此與西洋似同，而實不同。夫人之所有者神明也。神明獨運。如日之升，光輝盛大。是謂生命創新。若夫資生之具，人生不可或無，則備物致用尙焉。求豐於神，而不諱絕物，少數人以是孤修則可。率羣衆爲之，則貪於物者，將累其神。吾易已知此，而以制器尙象。則物用不匱。而羣生亦得有開通神智之餘裕。易之言大有者，崇神而備物。物備，則衆人之神得伸。故備物所以全神也。惜後儒未能衍其緒耳。西洋人大抵向外發展之念重。努力於物質與社會等方面生活資具之創新。其神明全外馳

。夫人之神明，炯然不昧。卓爾無倚。儒者所謂獨體是也。今一意向外馳求。而不務凝然內斂，冥然自了，以泯絕外馳之紛。（而不至此爲句。）則神明假與物對，而不獲伸。即失其卓爾無倚之獨體。是則馳外之所獲者雖多，（如自然界之所發見，及一切創造。）而神明畢竟物化。（神明亦成爲一物也。）人生不得離有對而入無待。故曰其失也物。此西洋人所不自知其失者也。然則外馳之用可廢乎。曰，否。否。人生不能離萬物而生活。申言之，人生有實際生活，即不能不設定有外界。而對於外界之了解，與改造之希求，自爲所不容已者。云何可廢外馳之用。夫外馳而不迷於物則者，斯亦神明徧照之功也。又何可廢。然必有象山所謂先立乎其大一段工夫。使獨體呈露。自爾隨機通感。智周萬物，畢竟左右逢原。如此，乃爲極則。

其失也鬼，是遠人以爲道也。其失也物，又得不謂之遠人以爲道乎。是故通六經之旨。體道以立人極。（體道者，謂實現之也。人之生也，道生之。已生，則或拘於形，而喪其所以生。故必有自克之功，方能實現其所以生之道。而後人極立。失道，則不成乎人。）官天地。府萬物。（人者，道生之。天地萬物，亦皆道之所成。本非與吾人異體。但人如不能體道，則自私用智，而斥天地萬物爲外。人能體道，則徹悟天地爲自性所現。是官天地也。萬物皆備於我。是府萬物也。）成天下之大業。（萬化萬事，皆道之流行散著。）極富有以無窮。恆日新而不用其故。何假趣寂以近於鬼，自逆性眞爲哉。道得於己之謂德。則備萬物，而非爲物役。本無物化之患，斯無往而不逍遙矣。（莊生之逍遙，即論語坦蕩蕩意思。）是故究其玄。則極於無聲無臭，未嘗不空。然與耽空者畢竟殊趣。顯諸用。則曲成萬物而不遺，未嘗不有。然非執有者所可托。至哉，六經之道，大中至正。徧諸天，歷萬劫，而斯道無可易也。

或有問言。六經之言大道者，旣得聞矣。若夫羣變屢遷。治制泥其舊，則失時宜。六經之言治術也，則先王已陳芻狗。何可執古以御今。然則，讀經者，宜知愼所擇歟。答曰。予不聞大道耳。大道者，常道也。常道無往而不存。治術可離於常道哉。綜羣經之言治也，無過下述諸義。

一曰仁以爲體。天地萬物之體原，謂之道。亦謂之仁。仁者，言其生生不息也。道者由義，言其爲天地萬物所由之而成也。聖人言治，必根於仁。易言之，卽仁是治之體也。本仁以立治體。則宏天地萬物一體之量。可以節物競之私。遂互助之宇。塞利害之門。建中和之極。行之一羣而羣固。行之一國而國治。行之天下而天下大同。若不由此，將順其欲。因緣利害。同利共害，則合力以爭其所欲得，與所欲去。利害之反乎此者，其自護亦如是。縱此起彼伏。僞定一時。而人生不自識性眞。則私欲之端，千條萬緒，無由自克。終非從事社會改造者，可以獲得合理生活。然則，化民以仁，使之反識自性。與其物我同體，自然惻怛不容已之幾。而後有眞治可言。人類前途之希望，實在乎是。若夫羣品猶低。惟賴秉鈞者以寬仁育天下，使人得自發舒，而日進於善。如其以猜詐慘酷，視百姓如犬羊，而鞭笞之，束縛之，無所不至。此桓譚所以致慨於亡秦。千古之殷鑒也。

二曰格物爲用。大學格物，當從朱注。夫立治之體必以仁。而格物則用也。化民以仁，動其民胞物與之懷，如是而治功成乎。孟子固云，徒善不足以爲政。則格物其要矣。社會組織，與習俗等等之形成。政治上度制，與權威等等之建立。其初容有不得不然。及久而弊生，甚至不可終日。而秉權處勢者，猶自視爲固然。受其毒者，呻吟於困楚中，亦自視若定分而不可或易。人類所以幸福少而痛苦多，職此之由也。是故格物之學與。

而後人知即物窮理。則其於人事之得失利弊，必隨在加以探究。審於得失者，必知天下之勢，不可偏重，而求執其中也。明於利弊者，必知天下之利，不可私專，而求協於公也。知之明。乃以處之當。則本仁心以行仁政，而治功成矣。王陽明大學問，發明仁體。羅念菴稱其切要是也。而反對程朱大學格物補傳。則有體而無用。其違經旨。其末流成爲禪學。爲世詬病，有以哉。（夫禪學於存心之功，非無可與吾儒相通者。然其差毫釐而謬千里處。則不可以不愼擇也。此中不及論。）

三曰誠恕均平爲經。六經言爲治之大經，不外誠也，恕也，均平也。夫政之言正。治者所以正亂。不誠則猜詐。以猜險騙詐爲治，有虛言而無誠信者。行之國內則自亡。行之國際，則禍他國，而亦自斃其國者也。不恕則自私。私其國而侵他國。私其族而侵異族。殺伐之氣，盈於大宇。最下，則於一國之內，而私其身家爪牙。皮之不存，毛將焉附。此又可哀之甚者也。不均平，則弱者魚肉，而強者壟斷。橫肆侵剝。資本家與帝國主義者，皆天下之窮凶極惡也。最下，則一國之內，官紀敗壞。以億兆脂膏，供貪污中飽。不平之禍，極於國破家亡而後已。前世衰亡，靡不如此。昔王荊公謂半部周官，均言理財。而近人嚴又陵則云，周官言治之要，不外均平二字。論語不患寡而患不均。大學以理財歸之平天下。而官吏不許與民爭利，禮有明文。寧不獨防商賈壟斷而已。易之損益二卦。則兩利爲真利。損己益人，非利也。損人益己，亦非利也。損上益下，非利也。損下益上，亦非利。國家與人民之利益，必斟酌以得其平。一國與他國之利益，必斟酌以得其平。此損益之宏旨。通古今萬國，經濟學說，經濟政策，格以吾群經均平之大義，而其得失可知也。夫學術思想，隨時變遷流，而推徵愈密，條理愈繁固也。若其握大極以立不易之公則。準至正以御萬有不齊之繁變。則經義於是乎立而不可

播。末學稱受。修小知而貌聖言。豈不哀哉。夫均平之治，非恕，不可實行。恕者，推己及人。即於己之所欲，而知人之所欲亦如己。必須兼顧。己所不欲，勿施於人。所惡於左，無以交於右。所惡於右，無以交於左。人人能推此心。而天下之人，各得其所。天地位。萬物育。曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣。孟子曰，强恕而行，求仁莫近焉。大學言平天下，本之絜矩。絜矩，恕也。言恕，而以天下為量。華嚴普賢行願，廣播無量世界，無盡衆生。庶幾近此。今世號為文明強國之人，其重公德，守秩序，似有近於恕。然其胸量所繫，至國不過一國家，一民族。其行恕之範圍即止於此。過此，則弗能推也。或於異種異類，則肆行兼併侵吞，將使之萬劫不復而後快。吾大學之言恕。則由修之身者，以行於家，而家齊。由家以推之一國，則恕道行乎國。使國人各盡所能，各得分願，而國治。又必由國以推之天下。人之在天下也，常有天地萬物為一體之懷抱。天下之人，猶吾一國一家也。何獨不能以恕道行之，而縱虎狼之欲，率天下以共趨人類自毀之途乎。是故大學言恕，必以天下為量。所以為天地立心。為生民立命。為萬世開太平也。恕道不能推之天下，而求人類有至治之休，是猶緣木求魚也。至哉大學之道。洋洋乎發育萬物。峻極於天。無得而稱矣。（中國人於小節，或不甚措意。而物我無間之雅量，則高於西洋人遠矣。容當別論。）恕本於誠。不誠而能恕者，未之有也。誠者，忠信之謂。忠信，是真實無妄義。誠亦真實無妄義。易曰，忠信所以進德也。論語言主忠信。忠信是工夫，亦即是本體。天地萬物，元從一個真實無妄的至道發現。即此至道，名為萬物本體。（言萬物，而人與天地在其中也。）吾人能持忠信於日用踐履之間。即日用踐履，莫非真實無妄至道之昭著。故曰工夫即本體。孔子在論語及易，言忠信。而于中庸演易之旨，則言誠。其義一也。今後生或謂中庸漢儒作。無關孔子。此妄見也。大小戴禮與周

官，皆孔子微言大義。七十子後學，傳授不絕。秦漢間儒者，洊有增竄耳。禮經爲孔門六藝之一。中庸則禮經之一篇，而謂與孔子無關哉。中庸曰，誠者天之道也。誠之者，人之道也。上句，就本體言。下句，約工夫言。蓋人所以合天。合天即超越小己，而與萬物爲一體。何以知然。未能合天，則執形而昧其性。即有小己，與萬物對立。能合天矣，即徹悟萬物與我同性。故不見有小己，而萬物皆吾一體。見性，則亡形礙故也。然則，離有對而入無待者，其至誠之謂歟。遊無待者，無有我與物對。無有物與我對。徹體眞實。靈通無間。是以成己成物。己立立人。己達達人。無有一物在己性外故也。故曰恕本於誠。誠則同己於物。故能推。不誠，即物我對峙，未有能推者也。凡人在社會生活中，嘗有類似推己及人之行爲，而實由服習於社會無形之制約使然，或出於尊己而不肯自輕蔑則然，非眞能推也。眞能推者，必出於誠。誠乃透悟本體，即自識眞性。其推己及人，本於一體之通感，自有不容已也。凡人亦非無此境，但有之而不能常耳。如齊宣王不忍牛之觳觫，正是以己之欲生，推及於牛。此乃一體自然之推及。非有所爲也。齊王不忍於一牛，而不能盛推此心以保四海者。其推及於牛，則其所得於天道之誠，未嘗無自然之流露也。其不能更推者，則素乏誠之之工夫，本體未得全顯故也。總之，治道以均平爲極則。而均平必由於恕道。恕道必出於誠。故誠恕均平，同爲經綸天下之大經。而其間自有相因之序，不可不察也。夫政者正也。治者止亂也。必人人各自率由於誠恕均平之中。方萃品未進，未足語此。則有導羣之責者，非勉於誠恕，躬行均平，則未有不自取禍敗，以遺害人羣者矣。夫西人言治者。大抵因人之欲。而爲之法紀度制以調節之。將使人得各遂所欲而已。然欲，則向外追逐無饜。非可自外調節者也。故其馳逞，卒成滔天之勢。資本家之專利，帝國主義者之侵略，皆慾壑難塡，而罔恤其他。甚至如狂之獨裁

，東北國人如機械，而用之以狠奔虎逐於天下，恣其凶噬。遂使坤輿之內，鳥斃於空。魚爛於澤。腥聞於天。常習難訴。則人道至此而窮矣。吾六經之言治，未嘗主絕欲也。然要在反識性眞。性眞者，謂吾人與萬物所同具之本體也。親其一本。則羣生並育而不害。遊於無待。則聰明睿智，雖行於色聲香味等等物應之中，要自隨緣作主，無所迷亂。而性分之樂，恆超然自得矣。夫人受於道而成性，以有生。既生，則不能無欲。欲與生俱。而生原於性。則欲不可絕，甚明。惟見性，則有主於中，斯欲無泛濫之患。孟子云可欲之謂善。欲其所可。而無欲其所不可。臨財無苟得。臨難無苟免。所欲有甚於生者，常舍生而取義。何至縱欲以殘同類哉。夫欲之所可當理者，唯見性而後能耳。性者，生之本然，純粹至善者也。通天地萬物而一焉者也。欲與生俱。生則成形，而有分。故欲每滯於分形，而昧其至一。滯分形而昧至一，卽成乎不善。故欲不必順其生之本然也。唯見性，而後邪欲不得乘權。卽欲皆當理，而欲亦卽性。中庸所謂中節之和是也。或問，云何見性。答曰。性眞之流行，而爲吾人一身之主者，便名本心。管子心術云。心之在體，君之位也。此卽稍次心。本心之自明自了，是謂見性。非別有一心來見本心，方云見性也。恆時保任此本心，無令放失。則一切動念發慮處，是便知是，非便知非。當惻隱時，自知惻隱。當羞惡時，自知羞惡。當辭讓時，自知辭讓。萬善之端，百慮之所自出，皆以本心爲其源。本心者，內在固有之權度也。欲念萌時，權度自在。吾人如能保任此權度，則邪欲不得橫流。皆知主人持權。臧僕效命。臧僕所爲作，皆主人之爲作也。欲從心而不踰矩，卽欲成爲性之欲。亦同此旨。千聖相傳，內聖外王之道，其根極在此。堯舜執中，執此而已。孔門求仁，孟子求放心，求此而已。程子存天理，陽明致良知，致此存此而已。夫六經之言治，德治也。論語云爲政以德，云道之以德，齊之以禮，是也。其

異於西人言法治者，則不從欲上立基。而直從性上立基。此其判以天壤也。率性，則欲皆中節。而欲亦成性。則與絕欲之教，固根本不同。所以爲貞常不易之道也。春秋言治。天下之大，人類之衆，將使人人有士君子之行。士君子之行者，卽能自得於性分之內。而其見之躬行，不至縱欲敗度。所以爲成德之人，而名爲士君子之行也。苟非人人有此行，而徒進之以知能。則詐僞日多。亂將滋甚。納之於法紀。齊之以度制。行之一國，猶可苟安。要非至計。而人類全體，決非法度可以維繫之。此稍有識者所可知。嗚呼。人類將終古如斯昏闇而不反也，則德治乃上聖之迂談，誰將是究。如曰不當卑視羣生也，則雖長劫顚倒，而試設想無量之未來，卽此長劫顚倒，猶剎那間事耳。一旦蘇覺，其有不遙契聖心者哉。是故誠恕均平，爲致治之常經。以其爲人人之所可反諸自性而實踐者也。

（附識）有問。公以忠信與誠爲同義。恐未妥。誠義深遠。見中庸及孟子者可玩。忠信，似較誠義爲淺。且忠與信，又當有別也。云何。答曰。忠信者，德體是一。雖有時分言之，然無礙於其體之本一也。忠信義，見春秋左氏者多處。今略舉之。其分言忠者，如曰，公家之利，知無不爲，忠也。（僖九年荀息語。）曰棄事不忠。（閔二年羊舌語。）曰以私害公，非忠也。（文六年臾駢語。）曰上思利民，忠也。（桓六年季梁語。）曰臨患不忘國，忠也。（昭元年趙孟語。）其分言信者。如曰信以守禮。（僖二十八年豎侯獳語。）曰信以守器。（成二年仲尼語。）曰信以守物。（成十六年申叔時語。）曰思難不越官，信也。（昭元年趙孟語。）曰君人執信。（襄二十二年晏平仲語。）曰民未知信，未宜其用。（僖二十七年子犯語。）曰信，國之寶也。民之所庇也。（僖二十五年晉文語。）曰名以出信。（成二年仲尼語。）此義甚精。今國人聞，標

揭種種名義，均不由信出。衰世之風也。若夫一國之內政，雖尙宣傳，而實與名反。其國尤危。）曰己則無信，而殺人以逞，不亦難乎。（襄五年。今之務侵略者，其凶狡終必敗。）詳上所述。雖忠信分言，而詳其義界，則信者，以其所執守者眞實而堅固言。忠者，以其公以體物，立事不偸言。（體物者，如在國則視國事爲己事。在天下則視天下事爲己事。是通萬物爲一體也。漢以來儒者言忠只謂忠君。於是夷狄與盜賊爲君者，皆忠事之。甚違古義。）合言之，則一誠而已矣。（信之爲執守眞實，忠之爲公以體物，皆誠也。）故曰德體是一也。夫忠信之義深矣。而子以爲淺，其未之究乎。如范文子曰，無私，忠也。（成九年）無私，是徹上徹下語。（誠者，天之道，只是無私而已。）叔孫昭子曰，忠爲令德。（昭十年）令德猶云秉彝。則指性體言之也。子服惠伯曰，外強內溫，忠也。（昭十二年）此語深邃已極，非見性者不能道。強者，無惰慢之謂。外強內溫，正顯仁體，卽誠也。（溫和在中，則見於外者自無惰慢。溫和卽是仁，亦卽是誠。）子服曰，信者善之主也。（襄九年）主字宜深玩。信爲萬善所自出，非本心耶，非誠耶。子服惠伯曰。和以率貞，信也。（昭十二年）此與前以外強內溫爲忠一條，可參看。惠伯之學，已徹心源。襄公曰，周仁之謂信。（哀十六年）此亦洞見性體之辭。子木曰，信以立志。（襄二十七年）語極深切。又襄三十年左氏引君子曰，詩云，文王陟降，在帝左右，信之謂也。孟子上下與天地同流，莊生獨與天地精神往來，其旨皆近此。如上所述。春秋時人言忠信，皆義指深遠。非的然見性者不能道。豈止作尋常德目談耶。中庸孟子之言誠，確與忠信同旨，無深淺之別。學者宜知。雖然，非眞解明儒工夫卽本體一語，則於此等意義，終作經生家訓詁說去。梨洲所云，畢竟於座下無與也。嗚乎，斯學難言矣。（孟子謂孔子集大成。蓋深知學術源流者。卽

說左傳而徵，春秋時卿大夫士，無不深於儒學者。惟古籍散亡，罕可攷耳。）

四曰隨時更化爲權。夫道有經有權。經立大常。權應萬變。變體其常。（變非憑空幻起。必有異常之道，爲其實體。）故可於變而知常。（參看新論。）權本於經。故權行，而後見經之所以稱常道者，正以其爲衆妙之門耳。夫天地萬物，日徂而不反。唯有新新。都無故故。（詳新論）人事萬端，動而愈出。亦無故之可守。自茹毛飲血，迄耕稼陶漁，乃至工商大盛之世。隨時更化。不守故常。略言其概。如社會範圍，始自男子娶女，有二人居室之事。其範圍至狹。漸擴而爲家庭。又擴而爲部落。以至爲民族，爲國家。爲國際聯繫。漸來更進而爲世界大同，又屬可知之異。社會範圍，代更而代擴，如是其烈也。若乃經濟制度，學術思想，道德信條，俗尚慣習，與政制法令，及凡一切牽天繫地之事，皆在變動不居之中。無待深論。是故大易，立隨卦，與鼎革二卦。明隨時革故取新之義。（隨卦曰，隨時之義大矣哉。雜卦曰。革，去故也。鼎，取新也。）春秋張三世。通萬歲之變，而爲大齊之數以明之。此羣之示人以權也。權之義爲衡，而用在應變。關於持權者。世已變。而猶貪執故常。不悟變之不可禦。違天不祥。（天者，自然之理，必至之勢，謂變也。）其禍卒中於人羣。可不戒哉。禮曰，禮，時爲大。主隨時更化也。不失其權也。夫羣變屢遷。而誠恕均平之大經，則歷萬變而不可易。經者，常道。權者，趣時應變，無往而可離於經也。

五曰利用厚生，本之正德。正德、利用、厚生諸義，見左傳文公七年，郤缺引夏書。杜預注係逸書。僞古文尚書，採引入大禹謨中。雖詞不盡同，而爲書經古義，則左傳可據。近世列強之治，皆以利用厚生爲本。吾先哲經義，何嘗不注重於此。然有根本不同者，則利用厚生，必以正德爲本也。周官一經，於民生、物用，計

廣周詳。可謂大無不包。細無不入。然其敷教以立治本，則在以鄉三物教萬民。鄉三物者，六德六行六藝是也。六藝，皆實用之學。其在今日，相當於科學知識。利用厚生，必講求科學，而後可期。此固近代思想所專注，而經義實已包舉之。然經以六德六行，居六藝之先。則仍以正德爲本。會稽經之通旨，亦無往不是歸本德治。所以近人極研臻上理者，誠無逾於此。夫道國與人，要在使人各自得於性分之內。賢者知至樂之在內。則其視外物也輕。而淡欲之累絕。不肯苟，漸之以仁。摩之以義。使知道德之莊嚴，如星象之燦爛於天空。則仰企之情，自不容已。六經所示，太和雍洽之治，唯是德化所致。人類如不欲其自甘墮落，經訓豈堪忽視。若惟以利用厚生爲本。則華盛頓之衆，其趨功利之途。而競富強之效。行之一國，縱可逞志。然已使其國人唯嗜欲之徇。樂殺倚鬥以爲能。則作人之理已絕矣。日功利之習大開。富強之閧過甚。必求逞志於他國。其終必戮人以自斃，斷然無疑矣。若夫積弱之國，上下不務德，而虛慕他人之富強功利。則其危尤甚。此又不可不知。雖然，經義昭明，不曾謂利用厚生非急務也。但以正德爲本。譬如植樹。養土以厚其根。而風日以養其枝葉。無可偏廢。然根拔，則枝葉憔悴。則固根其本矣。

六曰道政齊刑，歸於禮讓。論語曰，道之以政。（按正義曰，道，如道國之道，謂教之也。皇氏作導引，亦通。政謂政治。如憲章、度制、政策、政令、及一切措施，通名爲政。）齊之以刑。（齊，整齊之也。刑，謂法律及禁罰等。）民免而無恥。（按孔曰，免，苟免。謂苟免於刑戮，而無恥心。）道之以德。（按包曰，德，謂道德。殊無所明。德者得也。人之所以得成爲人者也。謂通於大道，而知人生職分所當爲。如一切善舉之行，乃本於性眞而不得不然者。能實行之。方得成爲人。故謂之德。）齊之以禮。（按朱子曰，禮者，天理

之節文，人事之儀則也。義極精密。天理謂本心。此心應物，元有許多品節條文，如事父母，便是孝。執事便是敬，交友便是信，遇羣衆便是汎愛之類。從其節文，名以天理。理只是節文的意義。而曰天者，此理是自然合該如此。（不可更詰所由。故云天理。人事之儀則一語，賅攝無邊。自一身及家國天下，乃至天地萬物，互相涉入，莫不有至當之儀則顯於其間。然此儀則，却非純依外面建立，乃吾心之天理，於其所交涉處，自然泛應曲當。曲當者，猶云凡事各因其相關之分際，而賦予一個當然之序也。即此曲當，在心名天理節文。而發於外，名人事儀則。禮主序。朱子深得此意。荀卿未聞道。其言禮，却從養欲給求處，見得須有一種禮制，以調節之。却不悟禮者元是天理。便只從外面安立。已近於法治。此其差謬。然作用處，亦不甚悖於聖人。劉寶楠論語正義，只纂集材料，有可貴者。而於眞實義理處，完全沒分曉。此章德禮兩字，何等緊要。劉於禮字，不引朱注。於德字，引鄭玄注周官大司徒鄉三物之六德。其實，鄭玄注六德，甚細碎浮泛。不見本根。如言智，明於事。試問、如何而得明於事耶。仁，愛人以及物。試問，此愛緣何發出。豈是無本做得來。聖，通而先識。試問，如何而得通。向下諸注，無一字不空泛。余以爲，若識孟子性善，與王陽明良知意旨，六德只是一事。但分六方面顯示之耳。容當別說。或問。公於此釋德，指出性眞爲本，是也。但恐入將性眞一詞，作名言索解，却又茫然。答曰。如此輩，也沒奈何。若是眞切人，他反而求之，自識眞性。）有恥且格。（按有恥，謂民以作惡爲恥，而不肯爲也。格，正義引鄭注，來也。謂來歸於善也。亦是。人有所不爲也，而後可以有爲。恥惡，則勇於爲善矣。）詳此章之旨。所謂政刑者，在今即專尙法治者是。（即在共產主義之國家，其所以作動民意者，只是利害問題。其民衆互相結合，而不至散無友紀，仍賴法治。）法治極隆時，其民於養欲給求，粗

得自遂，卽有賭詛之象。於耽溺嗜慾之中。其蓄驕詐，挾機械，以愴煩悶者，醜惡萬態。而免於法網者，尚得附耳。此微之今世強國之民，聖言已信而有徵。夫治道而使人類墮落，不得全其固有之生理。此眞釋迦氏所謂，衆生無始時來，恆處長夜者。漆園之聖亦曰，人之生也，固若是芒乎。其我獨芒，而人亦有不芒者乎。觀古今爲國治道，其不以芒導芒者鮮矣。吾不信人類終古自安下劣也。其將救法治之弊，而隆禮讓之風乎。宣聖既曰道以德，齊以禮，而又曰，能以禮讓爲國乎，何有。（何有者，言不難。）不能以禮讓爲國，如禮何。（包曰，如禮何者，言不能用禮。未妥。蓋嘆詞也。嘆失禮也。）夫言德，必見之於禮。（禮便是德之形見處。）而禮之大，莫如讓。左襄十三年傳。君子曰，讓，禮之主也。若弗貴讓，則何禮之有。子路言志於夫子之前。夫子哂之。門人以問。子曰，爲國以禮。其言不讓，是故哂之。夫子路有爲邦之略，夫子未嘗不許也。但辭氣間不無失之怠遽。其果於自負之情，亦微露而不覺。夫子卽哂其不讓。可見禮讓爲導國之本。若失此意，便不可以爲治。或有問言。有生之類，莫不爭存。達爾文物競之論，畢竟不因互助論出而全失據。貴讓，固聖人之沖德，究非導國所先。答曰。達氏之論，非全無據。則亦不完全可據。吾子已知之矣。且夫萬物殊形，其性一也。（萬物之生，同以道爲其本體。故物形雖殊，其性則一。）讓之爲德，出於性眞。（性眞或亦云眞性。）蓋於己之外，而知有人。抑私以全公。卽通物我爲一體。所謂稱性玄同，物利而我無不利者也。但競之禍，則由有生各拘於形，而迷其性。其勢不能不相傾。然動物心靈作用發達較高者，卽其性眞亦已流露於不識不知之中。常能超乎個體分限之形，而合羣以營互助生活。於是多助者存，寡助者亡，乃爲動物界之公例。至秀拔出之人類，則此例之行尤著，無須深論。伊川易傳，釋比卦之義曰。萬物莫不互相比附

而生。叔子齊聖，發明斯義，功亦鉅哉。夫有生不能不互相比助。而互助精神，只是一讓字。讓之反曰爭，惡乎互助。夫讓者，本於性分之公。以己度人。而伸人即以伸己。大遂全體之生成。（全體者。就性分言，吾人與天地萬物本一體。是爲全體。）故讓非退德而已。（退德，猶云消極的道德。）乃以退爲進者也。（進猶云積極。）夫事父母，能竭其力，而不忍自私以薄親者，是對於親之讓也。然必如此，而後親爲吾親。否則是棄其親於吾性分之外。猶肢體被截，非吾身之有也。乃至草木方春不折，鳥獸不傷其胎孕，是對於草木鳥獸之讓也。然必如此，而後物皆吾與。否則是棄萬物於吾性分之外。猶肢體被截，非吾身之有也。故曰，大遂全體之生成，本乎禮讓也。夫植物心靈未著，即其性不得顯，故拘於形而相傾。如叢生之草，不能並育，必有萎者。物競之說，於此可施。動物與人，則心靈以漸發達，即性真自然流露。其生活乃爲全體性，而超越個體之形限。故互助與禮讓生焉。此則生命創進，其德盛而不容已也。愚者不見自性。乃貴爭而廢讓。猥將人道於草木。豈不悲哉。（此中生命一詞，與世俗習用者不必同義。詳新唯識論。）且夫導國而廢禮讓，則人間世不可一日而得治也。庶人不讓，（此中庶人，猶言一般人。與舊以對君上言者不必同。）故有地主者流，而擅廣土之利。資本家者流，而侵奪衆人之財富。又如執政者，其所行甚不便於民，而絕不自反。異黨水火。其在野者亦不甘退守，而一切與在朝之黨爲仇讎，不惜阻撓國家大計。如此等者，但有其一，而其國難治。是故吾古昔聖帝明王，以禮讓化民。使人皆知讓而無相侵。其有不率教者，則又本禮讓之意以制法。故豪強佔田多者有禁。均田限田之議，不絕於士大夫之口。工商壟斷貨利者有禁。自周漢以來，歷世承此政策。又以行法自在位始。春秋之義，君子不盡利以遺民。（君子謂在位者。謂人君與百官，不得自專其利，而遺人民之利也。）詩云，

彼有遺秉。此有不斂穧。伊寡婦之利。（遺秉與穧，既穫之餘，寡婦所取。富者不應奪之也。）故君子仕則不稼。（仕而食祿，則不可與農人爭耕稼之利。）田則不漁。（古者仕有田祿，不可爭漁人之利。）食時不力珍。（食不求珍，所以守儉。儉者不奪人。故能行禮讓也。）大夫不坐羊。（大夫之家不畜羊。避與民爭利也。）士不坐犬。天不重與。（天之生物，不重與以利。）有角不得有上齒。（與以角之利，則上齒之利，不重與之。）故已有大者，不得有小者，天數也。（如有奉祿，已是大利。而又與民衆爭小利。是違天也。）故聖明象天所爲。爲制度。使諸有大奉祿，亦皆不得兼小利，與民爭利業，乃天理也。（春秋繁露卷八度制篇。）荀子大略篇曰。天子不言多少。諸侯不言利害。大夫不言得喪。士不通貨財。從士以上，皆羞利而不與民爭業。樂分施而恥積臧。以故民不困財。貧窶者有所竄其手。周語，芮良夫曰。夫利，百物之所生也。天地之所載也。而或專之。其害多矣。天地百物，皆將取焉，胡可專也。所怒甚多，而不備大難。（言專利則怒之者多。而大難將至。利不足以備難。必身受其害。）詳此所云。則以禮讓廢而爭利者衆。將欲天下之民，皆行禮讓而無專利也。則必自有導民之責者，以身守法始。禮讓敦於上。而後民知慕化。此治道之要也。晚世居位者，不聞禮讓。天下之利，盡歸中飽。民弱者死。強者爲姦利，爲寇盜。元及明季，其覆轍一也。經訓之亡也久矣哉。

古者明王，化未孚於百姓。則反而罪己。傳曰，禹湯罪己，其興也勃焉。桀紂罪人，亡也忽焉。以唐德宗之猜庸，而興元罪己之詔一發，猶悔過任賢，得拯一時之禍，而延嗣者數世。此禮讓之效也。今民主之國，執政者所持之政策，如不見信用於國人，則潔身而退。兩黨主張不同，而敵黨在位，則在野者盡力贊襄，以成其治。此皆有合於聖經禮讓之義。禮失而求諸野，其謂是哉。（野者，西人之治，裕以吾聖經之義，猶夷狄之道也。）

上來就一國之治言，不可廢禮讓而獨行。若乃國際間互相維繫，而蘄至大同至治之休，則禮讓其本根矣。吾先哲所謂中國一人。（言中國之大，人雖至多，而互相親讓，猶如一人也。）天下一家。（言世界至廣。而全人類互相親讓，猶如一家也。）此豈法制約束所可及哉。要在人人互循禮讓，齊暢於性分之內。（就性分言。萬物一體。禮讓，則亡形礙，而齊暢于性分者也。）若釋其形限之累。（不見性，則累於形限，而起爭心。見性自相讓，亡形礙故也。）然後爭亂息　而萬物莫不畢同。春秋太平之治，其道在此也。今世西人爲治，專務爭奪。其於弱小國家，弱小民族，種種侵略之術，無所不用其極。直令死灰不可復燃。倭人尤而效之。其御使佔地，如吾台灣、琉球、及鮮國之同胞。慘酷尤甚。總之，今世所謂文明國者，其爲治也，絕不知治道在使羣生咸暢其性，咸遂其生。（絕不知，一氣貫下讀之。）絕不知人類生活內容，實超越形限而爲全體性。常創新而富有，擴大而深厚，決非如草木之拘礙於軀爾之頑形。（絕不知，至此爲句。）申言之，西人唯拘於七尺之形，而不獲自識性分之至足至樂。故私其七尺，而向外爭奪不已。今戰禍既烈。識者亦凜然知人類自毀之可憂。則反之禮讓，此其時矣。夫禮讓之治，據德而不回。（德字，注見前。不回者，無回邪。今列強之於國際交涉，專尚回邪，而不務德。吾東方之倭，效尤西方之強。蔑棄人理。）由義以建利。（左成十六年，申叔時曰，義以建利。旨哉斯言。今之列強，貪利而不由義。率天下而食人。食人者，人亦食之。）敦信以守度。（度字義寬。國內一切法紀，與國際盟約，皆度也。今列強外交，習行狡詐。朝不逮夕，則已離合萬變。言不由衷，盟無益也。人而無信，不知所守，亂可已乎。）明恥以有立。（中庸曰，知恥近乎勇。蓋言知恥，則自尊自貴，不甘爲汚賤之行。而後能勇於爲善也。顧亭林曰，自一身，至於家、國、天下，皆有恥之事。今所謂文明國

之人，於日常小節處，唯恐失禮。而於國交上，則自私自利。狡獪萬端。卑劣至極。是以爲天下事可以無恥行之也。何其與亭林之言反耶。）正名以幹事。（禮祭法曰。黃帝正名百物。論語曰，名不正，則言不順。言不順，則事不成。春秋繁露。春秋辨物之理，以正其名。名物如其眞，不失秋毫之末云云。夫名學者，本爲研究思想軌範，與論議律則之學。而施諸有政，則正名甚爲切要。名不正，而可以立事者，古及今未嘗有也。今世狂亂之獨裁，悍然毀棄人道與正義，及破壞文物，而無可持之名。儕冠效之，其卑尤甚。譬彼瘋狗，雖可立待。夫周官與春秋相表裏。其明禮讓之治，期於人人各得分願。事有其紀，非渙不相屬。故一切度制之名正，而人知奉公。一切職業之名正，而人無偷惰。一切德教之名正，而人莫敢犯。晚世，法度朝夕屢更，其名無常。而人亦薄於信守。人之僥倖謀姦利者衆。職業之名不立矣。德教全喪。尤無可正之名。如孝弟在淸末，尙爲最尊嚴之德名。今人視父兄甚泛泛，故孝弟之名，已無形消滅。人之薄於父兄，社會上無有持孝弟之名，以相責者。其他各種德教之名，皆不得立。人之敢於爲惡，亦有以也。若乃列強在其國內之治，尙未至盡悖於聖人正名之旨。但於國際，則尙無組織，即無共同崇奉之名。春秋之天王，實非指東周之王也。蓋亦寓國際最高機構之意。而忠恕信義，等等德名，尤爲國際間所決不可忽視者。如國際上此類德名，建立不起，各國以違犯之爲不足恥。則禮讓已不行，而人類之悲劇，無可挽也。）盡己以體物。（論語曰，仁者己欲立而立人。己欲達而達人。中庸云，盡己性以盡物性。夫己立己達與盡己性，皆盡己之謂也。立人達人及盡物性，則渾然與萬物同體之謂也。此人道之極則也。人道不至此，難言禮讓。）是故禮讓之治，高矣美矣。人類如嚮同太平大同，舍禮讓其奚由哉。或有難曰。公之詬法治也甚矣。其揚禮治也已至矣。然禮治非可一蹴幾也。且人羣不能無組織

。有組織，即度制立矣。豈一切無資於法治者乎。答曰。以禮治之精神，而參用法治之組織。周官與管仲荀卿二子之書，皆此物此志也。（管子書，非管仲作，然必管氏之後學所作。管氏不純為法家，實深於儒術。周官創制嚴密。就此種意義言，所云參用法治。但非有所做於商韓諸家也。）周官之地方組織，與各種職業之聯繫，皆為今後言法度者所當斟酌採用。周官之政，為多元主義，不取獨裁。其言社會教育，極周徧，無荒懈。方正學王陽明皆深見及此，而慨然以為王道可行。管荀二書中，亦有可與周官通者。此不及詳。神而明之。存乎其人。孰謂經義高遠，不周世用哉。家語刑政篇，仲弓問於孔子曰。雍聞至刑無所用政，桀紂之世是也。至政無所用刑，成康之世是也。信乎。孔子曰，聖人治化，必刑政相參焉。太上以德教民。而以禮齊之。其次，以政導民。而以刑禁之。化之弗變，導之弗從，傷義以敗俗，於是乎用刑矣。家語偽書。其言，似謂德禮窮，而後繼以政刑。夫德禮為本。則政刑皆本德禮之義，以運用之。其精神與作用，自與專尚政刑者不同。故德禮中，自有政刑，非窮而後有之也。若夫德禮之治，底於極隆。為物各正。則刑措不用。行所無事。而政刑之名不立矣。此春秋之所謂太平世歟。

七曰始乎以人治人。中庸言以人治人，改而止。朱註謂以其人之道，還治其人之身，期於改過而止。此義深遠。總括六經之要最。蓋德禮之治，所與法治根本不同者。法治，則從一人與他人，或團體之關係上，而為之法制約束，責以必從，使之慣習若自然。此乃自外制之者也。如穿牛鼻，絡馬頸，豈順牛馬之性哉。人以強力從而穿之絡之而已。若夫道民以德者，則因人之自性所固有而導之，使其自知自覺者也。世儒性惡及善惡混之論，則誤以材性為天命之性，而不悟大道者也。（參考新唯識論附錄。）知道即知性。知性即知德。德之為

人自性所固有，灼然不容疑。小人閒居爲不善，見君子而㦤然，掩其不善。此㦤然欲掩之情，即其自性之流露也。其平日爲不善，則拘於形，以殉沒於物欲之中，而違其性也。（參考新論，功能、明心諸章。）不善，如客塵。本性，如明鑑。客塵雖盛，而明鑑之體不受損。遇拂拭等勝緣，則明體便顯。不善習深，而本性無減。小人遇君子爲勝緣，而觸發其固有之善性，則知不善爲可恥矣。道之以德者，則因人固有之善，而觸之以令其自興也。夫人性本善，但形生神發之後，（周子曰，形既生矣，神發知矣。）則易役於形，而失其性。（性本無失也。但人役於形，而其性不得顯發，便謂之失。）故欲觸人之善幾，而使之復其性者，則莫如用禮。道德齊禮二語，元是一意。欲道民以德，正在以禮齊之。禮，便是德之形見處。德雖民性所固有，若不齊以禮，則無以觸其善幾，即無以成其德也。是故男女之際，而正夫婦之禮，則邪僻不作，而性命正。人道尊。天德於此顯矣。（天謂性。）日用飲食之際，而正勤動取與等禮。（勤動者。民自狩獵田漁以至今日。操作有度。分工有序。皆禮意所存。詩曰，彼君子兮，不素餐兮。此禮之始也。取與之禮，所包至廣。所關至鉅。自六經以逮後儒，發揮至精至密。蔡子民先生曰。必人人有一介不苟取與之操。而後可行共產。此深於禮之言也。）則貪嗔癡不現行，而性命正。人道尊。天德於此顯矣。又自日常生活言。視聽言動，一皆遠於非禮。極乎毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉。（此曲禮開端之辭。可謂包括三禮大義。亦攝盡東土學術無遺。毋不敬三字，廣大悉備。天德王道一以貫之。儼若者，恪恭貌。無倒妄貌。儼若之思，非世智虛妄分別，乃聖智證境境界。佛家蕩一切執，而得一切智智，義與此會。安定辭者，聖人無捨敬之時，即常在定中。思常儼若。故出辭常安定，無有躁妄。安民者，修己以敬，而天下化之。聖人自修，而無宰物之心。物各暢其性，而與於善。所謂君子篤

恭而天下平也。不敬者，妄以法令，箝束生民，驅策羣衆，將以逞其所欲。而天下之民，無得安者。能敬者反是。）則一切感與悉遂。而性命正。人道尊。天德於此顯矣。又可有夫婦而後有父子。自是以往，人倫日繁。於是由家而推之國與天下，以及天地萬物，一切酬酢處，無在不有至當之禮行乎其間。（家庭、社會乃至萬物，無不由禮爲之凝成。如禮記大學篇曰，與國人交，止於信。論語曰，汎愛衆，而親仁。此親、愛、信，乃是通行乎家庭、社會，以至天地萬物而一貫的禮意。禮意二字本莊子。禮儀，是隨時變酌定。而禮意卻是不變的。或問。對天地萬物之禮，如何。答曰。禮經，言祭天地山川等禮爲最詳，非以其爲神靈也，只是酬其覆載生之恩。此意甚好。直引發人一體相親之意。荀卿主張尚天而勝之，制天而用之，便與西洋科學思想所謂征服自然及利用之者同。此則別是一義。至對動植諸物，禮經所言，其禮頗詳。如方春不折之類皆是也。）則通物我爲一。而性命正。人道尊。天德於此顯矣。總之，禮者，因乎人性所固有之德，而稱其情，以爲之儀則。（此中情字義寬。）德，具乎性，本無差別，是所固有故。（固有者，只是一味平等，以絕待故。）情，則緣形感物而生，不能無差別，是後起故。（情是後起，而其自身是不實在的。故不可說情與性對立爲二元。但若將情與性看作無別，便大謬。此意難言。）性體沖寂，而資情以流行。常帥情，而救其不及。（自性言，則愛人之父母，與己之親，不當有別。萬物同體故也。自情言，則厚己之親，而薄人之親。乃因形氣之感，而必至之勢也。故情常不及乎性。然性終爲情之帥，而常救情之不及。所謂老吾老，以及人之老。正是性德所以救情之不及處。舉此一例，可概其餘。）亦不能拂情太過，致礙流行之幾。（佛氏言大悲矣。亦只先從父母及親屬與諸有緣者度去，實亦不能外於吾六經之道。否則至親切處，已置之性分之外，更何從推及一切衆生。是自絕其

性德流行之幾也。）故性本無差別，及其緣情而發爲萬德，則於無差別中而現似差別。（如事父母之孝，與養天下老者，雖同出於性所固有之愛德，而愛己親，與愛人之親，其間仍有差殊。則性之緣情而發，有不能過拂于情者在。但性畢竟不任情之偏私，而於人之親，要不弛其愛。此則一體之不容已處，學者於此，宜深切體認而涵養之。若任情滅性，則人道息矣。現似二字吃緊。差別究非性之固然。）禮儀三百，威儀三千，則本性以稱情而爲之者也。（本性以稱情五字吃緊。三千三百，言其分殊耳，非謂有定數。）故中庸言禮治，是以其人所固有者，還以治其人之身。非從外制之。非有所約束勉強。蓋從其性情，而爲儀則。即由儀則，復引發其性情之貞。而生生不已。日新而不用其故。非若倚法制者驅人以習成機械也。嗚呼，六經之旨，聖人之全體大用，天德王道之極至，蓋於以人治人四字。學者深思而自得之，不亦樂哉。或有問曰。從其性情，而爲儀則。吾知之矣。即由儀則，復引發其性情之眞云云，竊所未喻。答曰。如正衣冠，便是日常起居之一種禮。易言之，便是一種儀則。左僖二十四年，君子曰，服之不衷，身之災也。可見儀則之重要。儀則存。而性以凝。情毋放逸。所以養其性情之貞也。儀則廢。則情蕩而性失矣。周語，單子論晉侯事曰。步言視聽，必皆無謫，則可以知德矣。（步言視聽四者，人生日用萬事，皆自此肇端。四者必謹於儀則，始免過謫，而全其德。）視遠，日絕其義。（視取其平，此儀則也。禮也。平則令心收斂，而無失義之愆。視遠者心浮，即情蕩而失性。則廢事必失其宜。故云日絕其義。常見僧徒習禪定者皆平視。合於古禮。）足高，日棄其德。（足容重，此儀則也。禮也。高則輕。所謂舉趾高，心不固者是也。）言爽，日反其信。（言取其信，此儀則也。禮也。爽則失之易，而離信。）聽淫，日離其名。（名者名言。一切義理，爲然爲否，爲是爲非，一切人情，爲貞爲邪，爲好爲

醜，皆名言所宣也。聽接乎名，而道貴反。反者聽之儀則也。禮也。反，謂反之於心。卽心常虛明不至緣名而起妄情分別。是以聽無所干犯於心，只是不離於名而已。聽淫者，不能反之謂也。不反，卽聽乃不止乎名，而直令內心緣名起妄。卽其聽時，便以名役心，將使心失其正名之用，而爲名之奴役。若聽時能反求諸心，則聽止於名　而不至以名役其心也。是謂聽不淫。（言聽時以反爲儀則，此禮之大義也。學者致謹乎此，則古今一切學術已無虛妄之名，皆止於聽，而不足以亂吾心之明。豈不樂哉。是以君子貴知禮也。）夫口以出義。足以踐德，口以宣言。耳以聽名。故不可不愼也。曾子此論，極精微。亦可見儀則，所以顯發性情之貞。而學者無有害發處可達於禮也。或復問曰。儀則之不可廢於吾心固也，既聞命矣。夫禮之大者，莫如經國。若一切度制，皆道國之儀則也。亦所以養性情之貞乎。曰，奚爲而不然也。如有私人侵奪多數人之權利，則一國之民，其情鬱滯，而不得暢其性。則必羣起而去其侵奪者，以更新度制。卽是本性以稱情，創立新儀則。乃使國之人皆有養性陶情之樂。此治化之妙用也。或曰。儀則無固定歟。曰　儀則不當有固定性。其所以爲儀則之意，則本性以稱情，乃無可變者也。如男女不親授受，是儀則也。嫂溺則援之以手，此時儀則當變易。但儀則雖易，而在叔嫂之倫理上，其本性以稱情，自有不可變者，則歷萬變而未之有易。是以莊生貴知禮意也。卽此一端，餘可類準。然儀則既成。人每循其迹，而或不究其意。及時移勢異，已不足爲發性陶情之具。而人猶怙之以爲當然。此古今改制之所以難。而人生限於形氣，有狃習故常之惰性，爲可慨也。老聃所以薄禮，蓋有見於此。然禮果可薄乎哉。儀則可更，而不可使無也。五帝不沿樂。三王不襲禮。故禮可更也。禮義廉恥，國之四維。四維不張，國乃滅亡。故禮不可無也。老氏之爲道，曰致虛極，守靜篤。守之致之之功，卽儀則也。卽禮也。此心如

有一念，淪於非禮，便無虛靜。何可廢禮以為道乎。老之言治，曰清淨自正。故不以己宰物。夫不以己宰物者，固六經之旨，聖人之志也。然老氏則貌同而心異。老之不宰，殆曠然無所事事。聖人之不宰，則不以一己私意，制馭萬物。乃本乎人之性，以稱其情，而為之儀則或制度。使人得以陶情復性，而壽其生。所謂以人治人是也。論語曰，人之生也直。又曰，斯民也，三代之所以直道而行也。此聖人盡己性，以盡人性，故知之明也。韓詩外傳，言聖人善度人情。曰，己惡饑寒焉，則知天下之欲衣食也。己惡勞苦焉，則知天下之欲安佚也。己惡衰乏焉，則知天下之欲富足也。聖人唯本乎人之性，以稱其情，而為之儀則度制。使其適情，而不至於淫。乃全其本直之性，而無忝所生。凡所以經綸大業，敷揚至治者，皆為導養斯人性情之貞。故其異於法治者，非謂無政刑也。政制、法意，一本於性情之正，而要歸於率性以陶情。此則與法治根本殊途也。嗚乎，治道必歸於性情。此天之經，地之義，人之極也。今所謂文明國之治，尙鬥而獎欲。則性被戕賊，而情失其貞，亦不成乎人之情，即情被戕賊矣。生民何辜，罹此慘毒。將萬刧而不反。不亦悲乎。衆人皆醉，而我獨醒。吾奮不能無悲也。炎暑之晨。清秋之夕。神思悠然。有懷斯世。悲不可抑。則假莊生之達言以自解，曰，知其無可奈何，而安之若命也。然而，吾固非莊生之徒也。吾終不容已於悲也。王夫之之詩曰，六經責我開生面。吾將持此以授世人。庶幾寡吾悲乎。

講至此。有問。先生言禮，可謂盡矣。而不及樂，何耶。曰，禮樂之原，一也。一者道也。此道在人曰性。性者，序也。和也。何以言之。性者，生生也。生生者無滯礙。恆亨暢故。說之為和。生生者，非迷亂。具條理故。說之為序。（朱子云，禮者，天理之節文。天理謂性。節文猶云條理。即須性是生生而條理。若夫人

事之儀則，只此條理顯發於外。自身心之儀則，乃至天下之一切度制，亦皆是儀則。如儀則，都是本性以出之，即皆合乎生生條理。而與法治國之所以爲度制者，根本異質。）惟性之爲序且和也，故情命於性，（性爲情之帥。即情受命於性也。）從性而序。（情不從性，則失序，而有盲動之患。）從性而和。（情不從性，則失和，而有橫溢之患。）論語言從心所欲不踰矩，中庸言中節皆是也。（節便是性。中節者，則情也。矩是性，不踰者情也。戴震反對程朱言天理，而曰欲當即爲理。却不思欲如何而得當耶。若非自性固有天理，則無矩無節，欲可當乎。天理豈是以意見安立者耶。如戴震之說，乃眞意見耳。）樂出性情之和。禮本性情之序。故禮樂之原，一而已矣。知道，即知性。知性，則知所以陶情。（注意）知性情，則禮樂之全體大用，不待煩言而喻矣。（聖人禮樂之用，合政治與道德爲一。但欲窮禮樂之原，須證見本體始得。政治道德合一，此乃儒者精神。世界如期大同，非由此道不可。）夫言禮樂者，貴乎好學深思，心知其意而已。禮之意爲序。樂之意爲和。體大序。（體者，體認之也。）可以制禮。得大和。可以作樂。不求聖經禮樂之意，而但窮覈三禮名物，是簡編之蠹也。子曰，禮云禮云，玉帛云乎哉。樂云樂云，鐘鼓云乎哉。（吾非謂名物可忽，病學者亡本耳。）不求聖經禮樂之意，而但執守古禮條文，以爲一切不當變古。則五帝相承孔邇，而已不沿樂。三王相繼匪遙，而已不襲禮。此何爲者。禮運篇言。變而從時。禮器篇曰。禮時爲大。堯授舜。舜授禹。湯放桀。武王伐紂。時也。據此。則禮經明明以革命改制爲隨時之宜。何嘗執禮爲一成而不可變乎。後儒言禮，每失變以從時之義。如顧亭林與友人論喪禮。主父在爲母齊衰期。其說曰，夫爲父斬衰三年，爲母斬衰三年，此從子制之也。父在爲母齊衰期，此從夫制之也。儀禮喪服傳曰，何以期也。屈也。至尊在。不敢伸其私尊也。問喪篇曰，父在·

不敢杖，尊者在故也。喪服四制曰。資於事父以事母而愛同。天無二日。士無二王。國無二君。（謂諸侯）家無二尊。以一治之也。故父在，爲母齊衰期者，見無二尊也。又曰。不敢舍二禮之明文，從後王之體制，狥野人之恩，忘嚴父之義也。（不敢二字，一氣貫下讀之。）亭林此論，在今日未可苟同。禮經所載條目，大抵古代通行之制。家無二尊義，實與當時君主制度爲一貫主張。爲母之服，不當因父在，而屈母以背恩。則天理人情之公也。春秋張三世。以一治之之義，在據亂世爲當然。升平世猶未易遽革。國無二君，家無二尊，以一治之，此在古代制禮，自不得不成爲完整之體系。吾人不可執今以非古。而亦不可生今之世，妄求復古制之不必宜於今者。（而亦至此爲句。）故父在爲母服之禮，寧從後王之制。子不忘母，必能尊父。於嚴父之義又何傷。推此而言，則古禮之難行於今，而可更定者多矣。唯議禮至難。非盡性之君子，未容輕議。衆庶之情，不可不通。而末俗自便之私，要不可狥。自家禮及社會酬酢，乃至國家一切度制，今皆紊亂無序。禮失則亂。亂極宜反。民亦勞止，汔可小康。酌古準今，如何通變。是在有多數經儒，眞能於性地用功，而復格物達時變者，方堪議此。若夫古樂淪亡，至堪痛惜。後有作者，識自性之和，而達衆庶之性情，莫不同於和。因以考聲律。制樂器。以發其和聲，而導世於太和。此人道之隆也。（古器尚有存者。後有哲人，稽古而爲新制，以揚和聲。庶幾太平盛世哉。向者有人主用古卿雲歌爲國歌。聲韻清幽。意境高遠。有天地位萬物育氣象。眞盛世元音也。然用西洋之琴與鼓，而奏此歌，則無可合之理。故樂器急宜精究。西人樂器，眞所謂北鄙殺伐之聲，不可用。）

八曰極於萬物各得其所。樂記篇曰。是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也。將以教民平好惡，而

反人道之正也。（佛氏以貪嗔癡爲萬惡之本，號曰三毒。貪者貪愛，卽好義。嗔者嗔恚，卽惡義。癡者迷闇，與好惡相俱者。佛氏主除三毒。而吾禮經於此，不曰斷而曰平。此儒釋大不同處。蓋情欲非可絕。惟教民以禮樂，使民反諸天性。則情欲自中節，而歸於平矣。平則情欲亦性也。）人生而靜，天之性也。（此中靜字，不與動對。乃形容性體寂然，無有聲臭，無有昏擾，故說爲靜。非謂其爲靜止停滯的物事也。此中天者，自然之謂。性體寂靜，乃自然之妙，不可致詰。）感於物而動，性之欲也。（鄭玄注，言性不見物則無欲。殊不成義。此承上言，人性本靜，然感於物而動，則有欲焉。欲乃後起。不必順乎性之靜。然推本言之，人稟性以成形。形生，而交於物，則有欲。然則，卽欲而溯其所自，是亦性之流也。故曰性之欲。此顯欲無可絕。）物至知知，然後好惡形焉。（鄭玄注，至，來也。知知，每物來，則又有知也。言見物多則欲益衆。形猶見也。玄注亦欠分曉。此中牒上文，而點出好惡。物至，謂物來感也。知知，上知字卽上所云動與欲是也。下知字，了別義。物來感人，而人有動乎中。此動卽是欲。亦卽是對於來感之物，有一種了別。故云知知。由知知物，便有好惡形見。好而貪得也無已。惡而攻伐也亦無已。此人類之大患也。生活由是不寧也。戰爭由是起也。）好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。（鄭玄注，躬猶己也。理猶性也。按反己，謂內自識也。內自識者，自識本心也。管子言心之在體，君之位也，卽此。陽明之良知，新論之性智，皆本心異名也。本心卽是性。以其爲吾人所以生之理，則曰性，以其主乎吾身，則曰心，其實一也。自識本心，則有主於中，而好惡有節，不失其平。平者和也。性以帥情。則情順性而不淫。故和也。性顯矣，則感物之知，亦皆性之發用。廓然順應，而外物不得誘。此好惡所以有節也。不能反躬者，則昧其本心，而以動於外誘之欲爲知。此知便非性之發

用。下文所云人化物是也。如此，則人失其性。故云天理滅。）夫物之感人無窮，而人之好惡無節。則是物至，而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐僞之心。有淫佚作亂之事。是故強者脅弱。衆者暴寡。知者詐愚。勇者苦怯。疾病不養。老幼孤獨不得其所。此大亂之道也。是故先王之制禮樂。人爲之節。（鄭玄注，節，法度也。言爲作法度，以遏其欲。玄注未安。法度，必本性以稱情而爲之。乃使民由於法度之中。而反識自性，則欲有節而不妄逞，果爲性之欲矣。玄云爲作法度，則是聖人強爲之制，而非必本乎其人之性情也。且禮樂之意，使民率性以陶情。原與遏欲者不同。防民之欲，甚於防川。而可遏乎。）衰麻哭泣，所以節喪禮也。（死喪之禮，禮經最重。此是儒學精神所在。與釋氏根本不同。釋氏以死爲苦果。生爲惑因。其所謂生，不是在眞性上言。吾前已說過。儒家從道體上，見得是個生生不息眞幾。乃就其在人而言，名之爲性。故性，卽道之異名也。此性眞眞實實，旣是生生不息的至理。何可遏絕。吾人只有致誠以存之。眞積力久以實現之。更無別事。死喪有禮，葬祭有禮，所以盡其情者，若曰死者未嘗亡耳。此其延生理於無窮者也。與釋氏怖畏生死海意思，根本區別。故禮莫大於喪祭等，所以體至道而大生生也。）鐘鼓干戚，所以和安樂也。（人情安樂，則易流於淫佚。故作樂以和之。使其樂而不淫。安而不放。放者放佚。）昏姻冠笄，所以別男女也。（鄭注，男二十而冠。女許嫁而笄，成人之禮。按婚姻之禮，所以別於鳥獸。且防亂交，亦攝生之常經也。近世男女離合無常。人而淪於飛走矣。冠笄示成人，使知自治自尊也。此禮何可廢。）射、鄉、食、饗，所以正交接也。（鄭注，射、鄉、大射、鄉飲酒也。按聘義篇，大射禮，至繁重。所以貴勇敢強有力也。勇敢強有力者，無事則用之於禮義。有事則用之於戰勝。若不用之於禮義戰勝，而用之於爭鬥，則謂之亂人。其養

民以有勇知方，今之軍禮，所宜取法。後世之民，怯公戰而好作亂，古禮不講故也。鄉禮，尙齒與德。食、饗，使民相歡愛也。）自喪禮至此。約爲四端，以見其槪。若備舉之，則不勝其繁。禮樂之用，本無往而不存。鄭玄樂記注云。上極於天，下委於地，其間無所不之是也。禮節民心。（禮以節制民之邪心與逸志。）樂和民聲。（樂以和民之氣，使無近於暴戾也。）政以行之。（政亦是禮。但以建制立法，國家之尊，無所不舉，故名爲政。行之，謂民共行之也。）刑以防之。（刑亦是禮。所以防民之不肖而敢於爲惡者也。）禮樂刑政，四達而不悖。則王道備矣。樂記言禮樂，探本於性。知性，則有以理情，而好惡平。好惡平。則強毋脅弱。衆無暴寡。知毋詐愚。勇無苦怯。疾病與老幼孤獨皆有所養。如是，天下之大，人類之衆，無有一夫不獲其所。中庸篇曰。辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行。如日月之代明。萬物並育而不相害。道並行而不相悖。又曰。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親。（言血氣之倫，莫不互相尊，互相親也。）此言禮樂之隆。使人類各得其所。如此之盛。然又不只限於人類而已。樂記篇有曰。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地。行乎陰陽而通乎鬼神。窮高極遠而測深厚。又曰。天地將爲昭焉。（鄭注，言天地將爲之昭然明也。）天地訢合。陰陽相得。煦嫗覆育萬物。然後草木茂。區萌達。羽翼奮。角觡生。蟄蟲昭蘇。羽者嫗伏。毛者孕鬻。胎生者不殰。而卵生者不殈。祭義篇曰。樹木以時伐焉。禽獸以時殺焉。夫子曰，斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。（儒家言道德，以孝弟爲本。不愛其親，而能仁民愛物者，未之有也。近時謝幼偉深識此意。）論語，子釣而不綱，弋不射宿。（孔曰，釣者一竿釣。綱者，爲大綱以橫絕流云云。皇疏，作大綱，橫遮於廣水，而羅列多鈎，著之以取魚也。弋，說文，弋卽雖省，繳射飛鳥也

。宿，宿鳥。）物茂卿論語徵云：天子諸侯爲祭及賓客，則狩，豈無虞人之供，而躬自爲之，所以敬也。狩之事大，而非士所得爲。故爲祭及賓客則釣弋。蓋在禮所必然焉。天子諸侯田則三驅。士則不綱，不射宿。不欲必獲。所以惜物。上考王制，言田狩之禮。天子不合圍。諸侯不掩羣。（恐多傷物命也。）獺祭魚，然後虞人入澤梁。（月令，正月，獺祭魚。孝經緯，獸蟄伏，獺祭魚，則十月中也。是獺一歲再祭魚。）豺祭獸，然後田獵。（月令，九月，豺乃祭獸。夏小正則云十月。）鳩化爲鷹，然後設罻羅。（鄭司農云，中秋，鳩化爲鷹。罻羅，捕鳥之網。）草木零落，然後入山林。（毛詩傳云，草木不折，不操斧斤，不入山林。）昆蟲未蟄，不以火田。（十月，昆蟲蟄藏地下，則得火田。）不麛不卵，不殺胎，不殀夭。（不傷未成物。）不覆巢。公羊春秋，主三時田。（夏不田狩，故只三時。王制亦然。）說苑曰，夏不田何也。曰，天地陰陽盛長之時，猛獸不攫，鷙鳥不搏，蝮蛇不螫。鳥獸蟲蛇，且知應天。而況人乎哉。何氏公羊解詁曰。不以夏田者，春秋制也。以爲飛鳥未去於巢，走獸不離於穴，恐傷害於幼稺。故於苑囿中取之。（禮經言治，期於草木鳥獸咸遂其生。故不許輕損物命。中國數千年來服習禮教。民食以五谷爲主。極少用肉食者。海通以來，漸染西俗。肉食之風頓盛。禮失，而物之受禍烈矣。）如上所述。可見禮治，期於萬物皆得其所。一物失所，便非善治。中庸云，天地位，萬物育，以是爲治道之極則。此將來人類所當取法者也。夫大同之盛，至治之休，雖中土聖哲之理想。然爲人類前途計，要當向此正鵠而努力。但至治，非全人類同履道德之途，則不可幾及。而道德又決非僅在知能上致力，可以養成之。必也，本斯人天性固有之善，而稱其情，（稱字，便有不過矯之，而必節制之，令就於正之意。凡上文言稱情者，皆倣此。）以爲之禮。使其循天秩，而不可亂也。（禮只是秩序的意義。秩

序由性生，故云天秩。如公共規約，人皆率循而不忍叛。非可純從外強制之也。人之本性，元是生生而條理的。所以於倫類或一切交涉處，能守秩序。）又爲之樂。使同得天和，而並育無害也。（和由性生，故云天和。人皆得其性分之和，則戾氣消，而無相害。）夫禮樂者，所爲率性以治情者也。（率性治情，本王船山語。）人之習爲不道德者，情欲過淫而失其正也。故蓄德唯在陶情。（陶者只是有以養之，使就於正。他處言陶情者倣此。）禮運篇曰，人情以爲田。故人以爲奧也。鄭玄注曰。奧猶主也。田無主，則荒。此喻情無主則淫也。夫使情得所主而不淫，則莫如用禮樂。禮者序也。本乎人之性而爲之禮，以序其情。常使情不越於序也。（情從序，而弗過越，則安貞。）樂者和也。本乎人之性而爲之樂，以和其情。常使情不違於和也。是故情有與主而不淫。夫欲人類共敦道德，而遂萬物得所之盛治也，如不修禮樂以陶人之情，而徒以知能爲務。稍有智者，知其不可也。（余非輕知能，但於陶情須注意。）嗚乎，吾向者不識此意。喜聃莊之簡脫。老而徵驗物情事變，閱歷已深。諷誦遺經。然後知聖人用心，深矣，遠矣。其智照則極高明，無得而稱矣。由其道，則萬物莫不得所。不由其道，衆生長倒妄以自戕也。嗚乎。是道也，豈惟吾地球人類所不容自外。使金星火星之上而或有人焉，其弗可自外於斯道也夫。

九曰終之以羣龍無首。大易乾之上九，曰，羣龍無首。羣龍所以象衆陽也。陽之所象又極多，其於人也，則爲君子之象。（陰於人，爲小人之象。）春秋太平世，人人有士君子之行。是爲衆陽。是爲羣龍。（何謂士君子，俟講春秋時當言之。）無首者，至治之隆，無種界。無國界。人各自由。人皆平等。無有操政柄以臨於衆庶之上者。故云無首。或有難曰。春秋托於文王。以示天下大同，必有聖人爲領導焉。中庸一書，則總括易

春秋大義而爲之。亦貸文王以配天。（中庸引詩云，惟天之命，於穆不已。蓋曰天之所以爲天也。於乎不顯，文王之德之純。蓋曰文王之所以爲文也。純亦不已。）豈謂大同之世，無政府，無執政者乎。答曰，春秋懸太平世以爲的。易言羣龍無首，則與太平義相發明也。夫人類之所嚮向，則在至眞至善至美之境。此蓋本於其性分，而有所不容已之最高願欲。然而人生限於形氣，畢竟處於相對之域。絕對之眞善美，常爲其願欲所寄耳。而人生之精進不已，改造無息者，正賴有此難償之願欲。使其可償，則獲償之日，即爲人生願欲斷絕之時，而人類亦幾乎熄矣。羣龍無首之治，人類最高願欲也。可償與否，非所計也。（願欲而必其償，則下等欲望也。決非依性分而起之最高願欲。此義深微，容當別論。）若夫世界大同，此在將來，爲勢所必至，無容疑者。而大同之世，其初期決不能不成立最高機構，即政府是也。禮運篇言大同。謂大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦云云。則有政府甚明。聖人爲全人類計：必首破種界國界，以進於大同。使強無凌弱，衆無暴寡，智無詐愚，勇無侵怯。其時社會組織，必逈異乎種與種爭，國與國競之世。而與大同治道相應。其所亟宜改善者，必爲家庭與私有制。蓋種界國界之原始，實由家庭觀念而來。以己家對他家而有界。故以己種類對他種類，以己國對他國，而皆有界也。種界國界之不易破，亦由人各私其財與力。若於此無所私，則天下爲公亦易矣。禮運篇言。故人不獨親其親，不獨子其子者。所以改善家庭關係也。子生，而社會代籌教養。父老，而社會助其供事。故曰不獨親，不獨子也。其時非不許有小家庭存在。（玩兩不獨之言。則子女方幼，非全無二親之顧復。父母既老，亦非子女全不負服侍之責也。）只以社會爲大家。而私人之財與力，大抵皆屬於社會。其可爲私有者，只最小限度。（下文貨不必藏於己。力不必爲己。玩兩不必之義。亦非私人絕無私有權。）故仰事

儲蓄之費，則皆由社會統籌辦法。（如老人居游之所，由公家設置。而服侍則子女須盡責也。食用，則公家量其子女之力，或助或無助。兒童，自托兒所，迄幼稚園，以至大學，皆公家設備。而在托兒所，與幼稚園時期，則爲父母必有頤復之義務。入小學以后之費用，或由公家，或由其父母，則視爾時社會整個的經濟計劃而酌定之。）如此。則小家庭與小限度之私有財力制雖名存，其實，則已化家庭生活而爲社會生活。蓋其時一切財與力，幾乎統屬社會公有。各小家庭生活費，如事畜之重，多仰給於社會。是在事實上，人人皆以廣大社會爲一大家庭也。故下文云，貨惡其棄於地也。（地之實藏，必盡闢之。地有可興之利，必盡興之。使地力無絲毫不盡者。）不必藏於己。（曰不必藏於己，則己非絕無私有。但由公家計其收入之數。必以大多數爲公家所有。而私人所有，爲最少數。故曰不必藏於己也。）力惡其不出於身也。（身不出力謂之偷。不勞而食謂之蠹。治世之民，決無此等。）不必爲己。（一切腦力與身手之力，雖亦爲己所有。而實盡量獻給於社會。故云不必爲己也。）可知一切財與力，屬社會所有者爲最重。屬私人所有者，當爲最小限度。此所以化私爲公也。或曰。何不將小家庭與私有制，根本劃絕之乎。曰此恐未易行，而亦不必然也。人類之道德，發源於親子之愛。若廢小家庭制，則嬰兒初生，即歸公育。親可不過問。而親子之愛絕矣。父母老而公養，子可不過問。而親子之愛又絕矣。天屬之地，已絕愛源。而高談博愛。恐人情日益澆薄，無以復其性也。儒家言道德，必由親親，而擴充之爲仁民愛物。此其根本大義，不容變革者也。（世有以禮運篇爲道家或墨家思想者。則淺人浮亂之腦，不能深窮義蘊耳。時俗相習於浮亂，可勝慨哉。）其他可慮之處，茲不及詳。故小家庭制，未可全廢。小家庭既許存在。則極小限度之私有財力制，亦當予以並存。爲維持其小家庭生活之便利，則保留相當之私有權，乃

事勢之必然也。且人類若絕無私有觀念，亦不易競奮於事業。此又不可忽者。然則，利用小家庭與小限度之私有制，而導之於社會公同生活之中。使之化私爲公。漸破除其種界國界之惡習。則全人類相親如一體。而天下爲公之治，可以期必。非臆想已。或曰，今人誤解不獨親親，不獨子子之言。遂有主公妻者。如公所說小家庭制，則夫婦有別，當爲不易之彝軌。曰，此篇（禮運篇）明明言女有歸。歸之爲言，歸於一夫也。若人盡可夫，則何歸之有。夫婦有別，人倫之正。攝生之經也。惡可同人道於馬牛哉。余嘗欲原本六經，融攝諸子，而爲一書，以明治道。於禮運篇、將斟酌其義，擬爲法制，備來世取資焉。然吾老矣。能成此業否，不敢必矣。總之，禮運篇及羣經大意，大抵推詳由升平世，進至太平大同，此等階段之義爲多。春秋中庸託文王，尚書始堯舜，皆以爲有聖人興，方可爲世界人類作領導。此中意義、可深長思也。一國之內，往往有一大力者出，足以振動世界。則欲全人類躋於大同，亦必有大聖者出，方可轉移一世。人羣賴有領導，固歷史所明示也。故謂大同世之初期，不能無政府。不能無執政。易乾之彖曰，首出庶物。萬國咸寧。蓋言聖人領導羣倫，而萬國和同。吾考之經義，而信其爲事勢之當然也。雖然。世至大同，將謂全人類一切平等，天稟無智愚之分，（智愚不齊實由天稟。教育與學養之功，雖可補益。然終不能使下愚與上智齊等也。）賦質無強弱之異，（體質強弱，亦緣天賦，不可齊同。）乃至區處各別，衆寡之數相等，（大同世之民，雖有交通之利，然總不能無常居之所。各地區著籍之人民，衆寡之數難齊。）風土互異，勇怯之習無殊，（民生而勇怯異其習，實緣風土。大同世，雖全地交通發達。於各處不同之風土，可資轉易。然天然力，如氣候地質等，終不易以人力使之完全改變。如南北冰洋，使成溫帶，必待地軸轉移。欲以人力致之，決不能也。）則稍有識者，知其不必然。是故智愚、

強弱、衆寡、勇怯，終古千差萬別，無可言齊。然則，所謂人各自由，人皆平等者。人人各得分願。（分願者。謂人於其本分上，所可自遂，或應當遂之願欲。如學問、知能、事業，乃至在國家與社會所應盡之義務，及應享之權利等等，凡此，皆人生之所願欲，而復爲其人本分上之所可自遂或應當遂者，是名分願。）彼無所抑於此。此無所抑於彼。是謂人皆平等。人人各以己所欲，度他所欲。自遂，而無損他。是謂人各自由。如是則爲至治矣。然此事談何容易。必全人類共勉於道德，而後可能耳。夫世至大同，人類道德，固已進矣。否則無由大同。此余之所知也。然必謂人類進德，有加無已。吾則不能無疑。就個人言，從來聖哲，其一生之中，日新其德，而不退轉者，蓋誠有之。就全人類言，則聖哲不世出，而庸衆則滔滔皆是也。庸衆之道德，發於自覺者少。依於習成者多。（吃緊）習之所成，內無其源，而期其日進無疆可乎。習者，機械也。機械，死物也。既成死物，則腐敗日積，而禍變將起矣。夫人類元有智愚、強弱、衆寡、勇怯，種種不齊。而道德又不能日新無已。勢將發生禍變。則謂大同之世，人各自由，人皆平等，無待立政府，無須有執政者。此固人生最高願欲所當懸的以趨，不容自餒者也。詩曰，高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之。有味哉其言之富也。然苟期必願欲之幸償，斯亦惑而已矣。願欲者，所以勸策夫不斷之努力。非圖報於一旦，而冀有息肩之期也。（非字，一氣貫下讀之。此處吃緊。）是故大易終於未濟。未濟人道之窮也。春秋以西狩獲麟終。獲麟，嘆道窮也。嗚呼，窮矣，而有無窮者存。無窮者願欲也。當其窮，而有無窮之願欲。所以窮則變，變則通，通則久也。易春秋所寄意，甚深微妙，其至矣哉。凡夫智小，處窮絕願。豈不悲哉。（此中願欲，乃依性分而言。義[illegible]殊勝。與世俗所云欲望不同。可覆看前文。世間官吏商人，造作罪業，皈僧念佛，希求來報，及勢途失志，

所欲彌強。如此等者，儒者謂之昏狂。佛氏呵以惑障。皆非此中所云願欲。願欲者，至公至明也。論語曰，（欲仁，斯仁至矣。孟子曰，可欲之謂善。此兩欲字，乃此中願欲一詞所本。華嚴菩賢行願之願，亦通。）夫黑暗者，光明之母也。（光明生於黑闇。若無黑闇，莫顯光明。）爭競者，仁讓之父也。（爭競之禍烈，而惻隱之心生。）魔鬼者，天使之介也。（治幾將啓，則亂人爲之介也。）易道終於未濟。此羣龍無首之盛休至美，所以常存於吾人之願欲，而不容自已也夫。

如上九義。第一義中，仁實爲元。仁卽道體。（道者萬有之本體。說見前。）以其在人而言，則謂之性。（性者，言其爲吾人所以生之理也。）亦名本心。（心者，以其主乎吾身而言也。本來有故，非後起故，故曰本心。）亦名爲仁。（以其生生不已，備萬理，含萬德，藏萬化，故曰仁。大學所云明德，亦仁之別名也。）誠恕、均平、道德、禮讓、中和，乃至萬善，皆仁也。（仁之隨事發見，因有種種名目。如本仁以接物處事，則不捨忠信，而謂之誠。本仁以待人，則能以己度人，而謂之恕。本仁以理財立政，則務求兩利。毋私一人以害全羣。毋私一國以害世界。是謂均平。識得仁體。以誠敬存之。自念慮之微，至一切事爲之著，莫不循當然之則，而實行之，有得於心，絕非虛妄。此之謂道德。其實，卽隨處體認仁體而實現之。非離仁體，別有道德可說也。舉此數例，餘應準知。）格物通變，仁之用也。（通變，謂第四義中，隨時更化爲權。權卽用義。此與第二義中格物，並是仁之用。）制禮作樂，是仁術也。政刑之施，與一切利用厚生之計，若皆原於道德禮讓之意以爲之，則亦莫非仁術也。以人治人者。人之性，莫不同故也。莫不同者，同此仁體故也。（參看新唯識論下卷明心章。）治道必極乎萬物得所。而斬同羣龍無首之盛者，則亦仁體自然不容已之幾也。佛氏說一切衆

生皆有佛性。皆當作佛。以衆生同一眞如體故。吾易言羣龍無首。孟子申其義曰，人皆可以爲堯舜。王陽明又申之曰，個個人心有仲尼。則以萬物旣同一仁體。自體上言之，不當有凡聖差別。所以信至治可期也。（雖人生限於形氣，而其本體究未嘗不在。故不應菲薄人類，以爲無可與圖上治也。）論語言己立立人，己達達人，一仁而已矣。中庸言成己成物，言盡己性以盡物性，一仁而已矣。孟子言夫道，一而已矣。一者仁也。歷之爲天德，（天德者，易云盡性至命，即實證本體，而德用昭顯，故云。莊子說爲內聖。）顯之爲王道，（大學所謂明明德於天下，始於修齊，極於國治天下平，是爲王道。莊子亦云外王。）一仁而已矣。（莊生稱孔子以內聖外王。意固是。而辭不甚洽。王船山每以天德王道，總括六經之理要。修辭較精。）是故六經浩博，其歸則仁。易明萬化之宗，而建乾元。（坤元即乾元，非二元也。）虞氏易傳曰，乾爲仁。此古義之僅存者，至可實貴。春秋之元，即易之乾元，其義一也。（易言乾元統天。春秋以元統天，即易義。）三禮蔽以一言，曰毋不敬。證以論語，仲弓問仁，夫子語以如見大賓，如承大祭。則以敬言仁，本禮教也。詩三百，蔽以一言，曰思無邪。思無邪者，仁也。尙書託始堯舜。而論語稱堯，曰唯天爲大，唯堯則之。明天以仁生物，堯能則天之仁也。贊舜曰有天下而不與焉。顯舜有仁讓之德也。則書以仁爲治化之本可知。世儒治論語，知孔門之學在求仁。而不知六經一貫之旨，皆在是也。夫天下之理，窮至其極，則萬化所資始者見矣。百家之學，會歸其宗，則萬理之畢通者得矣。學不至於仁，終是俗學。所謂得一察焉以自好，不覩天地之純全也。治不至於仁，終是苟道。蓋以增長貪嗔癡，衆人亦將自斃者也。嗚乎，經學者，仁學也。其言治，仁術也。吾故曰常道也。常道者，天地以之始，生民以之生，無時可捨，無地可易也。而况經學之在中國也，眞所謂日月經天，山河行地。其

明倫大義，數千年來淪浹於吾國人者，至深且遠。凡所以治身心，立人紀，建化本，張國維者，何一不原於經。則謂吾民族生命，爲經義之所滋潤孳乳育焉可也。今乃欲廢之一旦，將使生命頓絕不復蘇，頓斷不復續。雖欲改胎換骨，而舊之質已死，新胎何所寄，新骨何所附乎。園夫之接木也，必固其本幹。方可以他木之枝，附着其間。因本幹生機之旺也，而後吸收他枝，足以幹運轉化，發榮滋長，適罷其舊焉。若斷絕本幹，令其枯死，無復生意。而欲成接木之功，問一尺之孩，知其不可矣。今人不自護持生命。其智反出園夫下。豈不哀哉。

民國二十年，東三省陷於寇。國人痛鼎革以來，道德淪喪。官方敗壞。（袁氏首壞初基。軍閥繼之。貪汚、淫侈、殘忍、猜妬、浮誇、詐騙、卑屈、苟賤，無所不至其極，人道絕矣。）士習偸靡。民生凋敝。天下無生人之氣。由來者漸。於是有少數知痛癢者，回顧民初，開基已失。思懲前敝。求復吾人固有精神。而讀經之議，稍見於報紙。余時講學北庠。聞與諸生對，亦有一二能識此意者。然未轉瞬間，海內知識，力斥反古。啓唱全盤西化，與全盤外化之論。而讀經議，遂乃乍起乍熄。（在此期論戰中，余不能無感者。凡主張西化或外化諸論文，大抵甚零碎。西洋人所以成功現代文化者，其根本精神爲何。今後之動向又將如何。此皆吾人所欲知者。諸君子却未能注意及此。至主張讀經者、世或議其奉行爲衆所共唾。其言更無可採。然激於世變而知痛癢者，蓋有之矣。不盡可薄也。余所留意者，即此等人。但察其言，大抵不滿意現狀，而抗懷前古。或情鍾國粹，而未知何者爲粹。或思振揚舊道德，因欲庠序設讀經之課。然經義久湮。今欲以維持舊道德之故，勸人讀經。益難動末俗之聽。復有謂自漢以來，人材多屬儒家，故經學不可廢者。而反對者或徵引史傳以駁之。章太炎嘗據史，列舉若干人，以駁反對者。此抗戰前一年事也。其時報載有人問胡適之，何不駁太炎。適之曰，吾

不打死老虎。友人張東蓀曰。適之毋乃侮老龍耶。此一大問題，君頗有言否。余曰，六經之精神，偏注於吾民族，淪肌浹髓，數千年矣。何待於歷朝人才中，標舉某也爲儒，某也非儒。漢宣、昭烈、諸葛公、張江陵諸人，謂其參以法家作用則可。謂其不曾服膺經訓，想諸公有知，決不自承認也。漢文深得君子篤恭而天下平意思。雖參用老氏，要不可謂其非儒。總之，今日提倡讀經，似不須於此等處着眼。當研究經學本身有無永遠不磨之價值耳。）然則經學將自此廢絕，無復有講習而實體之。縱有少數攷古家搜剔及此，則只爲博聞之一助而已乎。曰，否，否，不然。經者常道，如前已說。常道而可廢乎。世莫不知，欲生活而廢食飲，必不得生活也。欲衞軀體而廢衣裳，必難免侵害也。夫常道之在人也，是人之所以立。易言之，卽人所以成爲人，不可須臾離也。可離，非常道也。則豈止若衣裳之於軀體，食飲之於生活而已乎。今夫沙漠厚積，而伏流潛奔。重陰蔽天，而太陽無損。風雨如晦，而雞鳴不已。常道不絕於人心。譬如雞鳴開旦，風雨不可當也。太陽赫赫，重陰不可久也。河海洋洋，沙漠非能障也。經者常道，萬理之所匯通，羣學之所會歸也。世際明夷。人習於膚淺，而不究本原。則以爲西學輸入，吾之經學，已無立足處。豈有識之所能忍哉。（忍者，忍可之也。）夫西洋科學、哲學，其知日馳。（馳者，謂向外追求也。）畢竟不得實證眞理。（此中眞理，謂宇宙本體。實證者，謂與眞理爲一。而知識或理智之用，則只是意計構畫。終不可與眞理相應也。意計一詞本佛籍。謂意識周偏計度也。）此方經學，由實踐而默識本原。（本原，係用爲眞理或本體之代語。他處用此詞者準知。）易言之，卽體神化不測之妙於人倫日用之間。乃哲學最高之境。（德哲康德以爲本體，非理智所可及。唯由道德實踐，乃可契應。其大旨，與吾經學精神有可通者。）西學必歸宿於是。乃無支離之病。（莊生齊物篇云，小知間間。間間

律云，有所偏則蔽。又有實證及解析等義。科學研究宇宙之各部分。此等知識，正以小知間間而擅長也。西洋哲學，唯心、唯物，與夫心非物諸論，各持偏端之見。亦是小知閒閒。故以濟眼觀，西學未免支離。以知識論，西學辨物析理，正以不惟其離而後精耳。中西之學，當互濟，而不可偏廢。）若夫西人之治，獎欲尙鬥。長此不變，人道其絕矣。非講明經學，何以挽物競之橫流哉。今之後生，稍涉世智，則鄙棄六籍。崇小而貴時行。識卑而闇於大道[illegible]世亂救弊。人思進善。其將復於常道何難乎。

講至此，本可作一結束。唯余欲採禮記大學篇首章，及儒行篇，略爲疏釋。以明宗趣。（宗者宗主。趣者意趣。）二三子由是而入焉，則可以貫穿羣經。積思而力踐之。毋逞臆見。毋托空言。庶幾爲敦實有用之學。可以扶衰起廢。人能宏道，非道宏人，聖言可玩。二三子勉之哉。今先述大學。

大學之道，在明明德。在新民。在止於至善。

大學開端，舉三綱領。曰明明德。曰新民。曰止至善。三綱領，實是一事。一事者，明明德是也。而析言以三者，義有獨重，不得不從明明德中，别出言之。明季有陳確者，平生力攻大學。以爲發端之文，下三在字。便不可通。此咬文嚼字而不求義者也。

明明德。鄭玄注，謂顯明其至德也。然何謂至德，玄似無實解。按上明字是工夫。朱注，明，明之也。義深。（明字，便含有存養察識許多工夫在。）明德者，易晉卦象傳曰。君子以自照明德。（照字，據周氏等。唐李鼎祚集解從之。他本照作昭。昭亦明義。）明德，指目本心也。本心有自證之用。故云自照。詩大雅皇矣篇云。予懷明德。不大聲以色。此詩美文王也。予者，詩人托爲上帝之自稱。明德謂心。言帝自云，予懷念文

王之存心，深微邃密。故其著於聲音顏色之間者，莫不安定。不大，謂無疾聲遽色，即安定貌。此本心得其養也。大則躁動，乃本心放失之徵。文王不然。詩人以此美文王，可謂善形容盛德氣象。（詩本義只如此。中庸引用之，則意義稍易。董生亦云詩無達詁也。）據詩與易言明德者，並指目本心。故知大學明德，亦是本心之目。鄭玄釋此，泛言至德，而不實指本心。將謂明德，由脩為所積至耶。則內無其源。而脩為惡從起。孟子所以斥外鑠之說也。王陽明詩曰。無聲無臭獨知時。此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏。沿門持鉢效貧兒。正為大學明德作釋。（陽明之良知，即本心。亦即明德。）時賢此詩，頗難索解。以為無聲無臭獨知時，云謂吾心耳。吾心與吾身俱生。非超脫天地萬物而先在。何得說為乾坤萬有基耶。累年窮索，益增迷網。及閱列子天瑞篇。鬻熊曰。運轉無已。天地密移，疇覺之哉。張處度注曰。夫萬物與化為體。（萬物無實自體。只在大化流行中，假說有一一物體耳。）體隨化而遷。（一一物體，皆隨大化遷流。）化不暫停。物豈守故。（離化無物也。化既不暫停，即物無故體可守也明矣。）故向之形生，非今形生。（前一瞬形生，已於前一瞬謝滅。後一瞬形生，乃新生耳。然新生亦復無住。）俯仰之間，已涉萬變。至此。忽脫然神悟。喜曰，吾向以天地萬物，為離於吾之身心而獨在也。而豈知天地與我並生，萬物與我為一耶。（悟化，則吾與天地萬物非異體。）向以緣慮紛馳，物化而不神者為心。（緣慮云云者。緣謂攀援。攀援一切境故。慮謂知慮，隨應於境起分別故。紛謂不定，非凝寂故。馳謂向外追求。物化云云，思之可知。今心理學上所謂心者，即如此耳。禪家亦謂之情識。然此心乃後起，非本心也。新唯識論，所謂習心者即此。）而豈知兀然運化，無定在而無不在，徧萬有而為之宰，周吾身而為之君者，此乃吾之本心耶。（兀然，形容其絕待也。運化者，言萬化有實體焉，故能冥然

獨運耳。化非遐空幻起，故知有實體。唯此實體，無方所，無形相，故無定在而靡不在。使有定在，則滯於一方，而有所不周矣。徧萬有云云者。謂此實體，爲萬物所資始。而無有一物得遺之以成其爲物者。故說實體徧現爲一切物，而隨在皆爲其宰。如一微塵，由得實體以成。則此實體，在一微塵中，爲其眞宰。於一微塵如是。他物可類知。周吾身云云者。吾人由得實體以生。卽此實體，在吾一身之中，而爲眞宰。總之，實體是一，而其成變化，卽現爲萬物，乃於一一物中，隨在皆爲其宰。新唯識論，無非發揮此義。是故剋就吾人而言，則說實體爲吾人所以生之理。是理也，乃周運乎吾身之中而爲之主者。故名以本心。）夫自本心言之，則其主乎吾身者，亦卽主乎天地萬物。（本心者，依萬化之實體而得名。此吾人與天地萬物所共有。前注可覆玩。）陽明所謂無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。理實如此，非妄臆之談也。識得本心，則萬化萬變，萬事萬物，萬理萬德，皆反己體認而得其源。大易所謂大生廣生之蘊，不疾而速不行而至之神，富有日新之盛，一求諸己而已足矣。大學開宗明義，首曰，大學之道，在明明德。明德謂本心。上明字謂工夫。工夫只是反己。證之下文，經之自釋，引康誥曰，克明德。（按克明是工夫。德卽大學之明德，謂本心也。）太甲曰，顧諟天之明命。（按朱注，顧，謂常目在之也。諟猶此也。天之明命者。天，卽實體之代詞。吾人由得實體以生。故從實體方面言之，則爲實體之付與於我，而說爲明命。明者贊辭，猶明德之明也。明命在人，卽是明德，亦卽是本心。常目在之，謂常時保任此心，不令放失。此卽明之之工夫也。義極精微。佛家禪定工夫，亦與顧諟意思相近。）帝典曰，克明峻德。（按克明是工夫。峻德猶言明德，謂本心。）而結以一言，曰，皆自明也。自明之自字，最吃緊。自明卽是反己體認。日常動靜之間，不懈存養。不忘察識。（察識，猶云省察。乃存養中之一事。

如有私意猛起，致令本心無權作主，因說本心放失。然本心究未嘗不在。此時却自知私意不堪告人。卽此自知，便是本心之明，仍潛伏在。吾人於此，恰好依住本心，照察他私意，不隨他轉去。此便是察識。亦卽是存養。若順私意滾去，久之，且任私意自爲詭辨。而以非爲是。此謂自欺。至此，則本心乃眞放失。莊生說爲心死是也。如此，卽完全不自明也。）反己愈力，而本心之全體大用，愈益呈顯。至此，始洞識宇宙造化，實有於己。所謂官天地、府萬物，盡本來如是。豈其任意圖度，虛構一圓滿妙善之境，可追慕而不可實證者哉。世之言哲學者，不求自明。不知反己。唯任理智思構，或知見卜度。只是向外尋求。尋求愈深，去眞理愈遠。構畫愈精，迷謬愈甚。（哲學家各有一套理論。如蛛結網。自縛其中而不悟。）陽明所謂拋却自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。箴砭之意，亦已切哉。大學一篇，總括六經之旨。而開端直曰明明德。又申之曰，自明也。嗚乎，此六經之心印也。漢唐諸儒，守文而已，知不及此。程朱諸師特表章此篇，列爲四子書之一。朱子以虛靈不昧釋明德。則已直指心地。異乎康成之空泛無着落。此聖學之絕而復續也。然程朱猶有未徹處。（此姑不詳）直至陽明，而後義解兩無礙矣。（解謂能解。義謂所解。）啓羣迷而延聖緒。烈智炬以燭昏城。此恩詎可忘哉。（吾少時不解大學明德。閱康成注，只訓釋文句而已。覺其空泛無着落。閱朱注，以虛靈不昧言。始知反諸自心。及讀陽明詠良知詩，卽前所引者。則又大詫異。懷疑萬端。苦思累年不得解。偶閱列子。忽爾觸悟，天地萬物本吾一體。須向天地萬物同體處，卽萬化大源處，認識本心。現前虛靈不昧者，只是本心之發用，而未卽是本心。虛靈者，動相也。動則可以違其本也。唯動而恆寂，乃是本心通體呈現。陽明詩，指出無聲無臭之獨體，是乾坤萬有基。此乃於虛靈而識寂然不動之眞。方是澈見本心。以視朱子認取虛靈爲眞宰者，蓋迥不同也

。此中意義，極幽邃難言。學者深造而自得之，亦一樂也。余讀列子，約在二十五歲左右。當時只是儻然一悟，但未至邃密。然對於陽明良知與大學明德之了解，確自此啓之。列子雖僞書，其取材多莊子及他古書。有可珍者。或即張處度所僞託，亦未可知。處度爲老莊之學，老莊本易家別派也。處度談變化，多得易旨云。或有問曰。先生言，今心理學上之所謂心，非是本心。然則心有二種歟。答曰。元來只有本心。何嘗於本心外，別有一種心耶。但本心之發用，即所謂虛靈不昧者，其流行於官體感物之際，而官體則假之以自用，即成爲官體之靈明，用以追逐外物。如此，則虛靈不昧者，乃失其本，而亦成爲物矣。吾謂之物化而不神者以此。孟子所謂物交物。上物字，即謂虛靈不昧者，已失其本，而物化也。以此物，與外物交感，謂之物交物。至此。復有習氣生。習氣者，物交物之餘勢也。則亦成爲潛能，而與官體相順應。心理學所云本能即此也。其否認本能者，則粗淺而短於內省者也。習氣不可遮，即本能不能否認也。夫虛靈不昧者，既爲官體所役，而至物化，則不得謂之本心　習氣又物交物之餘勢，明明非本心。而心理學之所謂心，卻只於物交物處認取，及於習氣之潛爲本能者認取。此中義理分際，不可不勘定也。心理學所爲以物理的官體或神經系，爲心理的基礎，及以本能說明心作用者，其所設定之領域在此也。本心則非其所問也。故心理學之心，由官體形成而後有，元非別有本源。易言之，未嘗不依本心而有。然畢竟不即是本心。此不可無辨。由是義故。則本來無二種心者，卻又不得不假說有二種。晚周道家說道心及人心。佛家亦有類此之區別。新唯識論卷下明心章，及卷中功能章談習氣處，並宜參看。）朱注。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。詳此所云。其迥異後來陽明之說者，不唯虛靈不昧，亦即是本心而已。其甚相水火者。朱注云具衆理。則心不即是理，但具有此理而已

●（王船山疏解朱注，於其字看得吃緊。船山蓋反對陽明者。）陽明却云心卽理。（卽字明不二。如云孔丘卽仲尼。）此爲程朱後學與陽明聚訟最烈之一問題。余以爲自玄學或心學言之，陽明之說是也。（窮究宇宙本體之學，謂之玄學。陽明則直指本心。蓋以宇宙本體，不待向外求索。反諸吾之本心，當下卽是，豈遠乎哉。吾心之本體，卽是萬物之本體。非有二本也。故陽明派下，又立心學之名。其實，陽明派之心學，仍是玄學。）萬化實體，（實體猶云本體。）非是頑空。蓋乃含藏萬理，虛而不屈，動而愈出者也。故實體亦名眞理。（虛而云云，借用老子語。屈者窮竭義。實體本虛寂無形。而含萬理故，則至虛而不可窮竭也。動者，言實體之流行成化也。成化，則理之潛含者，多所表出。詩曰，有物有則。物者，化迹也。則者理則。物有理則，乃實體內涵之理之表出也。）本心依實體得名。則於本心，而云心卽理。斯爲誠諦，夫復何疑。程子曰，在物爲理。朱子云，心具衆理。夫理既在物，而非卽心。則心如何得具有此理。程朱所不能說明也。

本心，卽萬化實體。而隨義差別，則有多名。以其無聲無臭，冲寂之至，則名爲天。（此與宗教家言天者不同。中庸末章可玩。）以其流行不息，則名爲命。（命字有多義。而天命之謂性，五十知天命等命字，則皆以目實體之流行。）以其爲萬物所由之而成，則名爲道。（道者由義。王輔嗣老注。道者，萬物所由之而成也。）以其爲吾人所以生之理，則名爲性。（莊子庚桑楚，性者，生之質也。注，質本也。本者，猶云所以生之理。）以其主乎吾身，則謂之心。（此中心字 謂本心。管子云，心之在體，君之位也。）以其秩然備諸衆理，則名爲理。（易曰，易簡，而天下之理得矣。言窮理至極，必歸易簡。科學上普遍之原理，猶非易簡，不得冒天下之道也。哲學窮至萬化實體之本心，則眞易簡矣。易所云易簡之理，乃實體或本心之異名耳。宋儒言天

理，亦本之易。）以其生生不容已，則名爲仁。（孔門之仁，卽謂本心。仁乃生生之德。生生便有溫然和悅義。故仁以愛言。）以其照體獨立，則名爲知。（陽明良知，新唯識論性智，皆本心之目。照體者，言本心自體，元是明覺的，無有迷闇。獨立者，絕對義。主宰義。）以其涵備萬德。故名明德。明德之明，贊詞也。言其德明淨。帝典曰，克明峻德。康誥曰，克明德。此等德字，皆目本心。若將德字作廣泛之詞，則明字全無意義。如曰顯明其德於天下，則聖人修德，豈爲欲顯明於天下耶。有所爲而爲，斯不德矣。且德既無根，又何從修。天下寧有無根之木，無源之水乎。夫心體元是萬德皆備。故以德名之。德既固有。非從外鑠。其發於事親，則名孝德。發於取與不苟，則名廉德。發於不自暴棄，則名自尊之德。（每見後生喜言自尊爲新道德。而不明自尊爲何義。推其本意，蓋以狂妄與我慢爲自尊耳。以此爲新道德，誠哉其新矣。民國以來，士類中不喪身名利之途者有幾乎。不夷於鳥獸者有幾乎。嗚乎痛矣。）發於遯世不見是而無悶，及自信所正見，自行所眞是，違衆盲，破頑鋼，排大難，而不震不懾，謂之獨立之德。（此中正見、眞是等字，甚吃緊。見不正而自信，則邪執也。非眞是而行之，則亂人也。問，此如何辨。答。此中只好就具有正見及眞是者而說。若論如何爲正與眞。則又是一問題。此不涉及。）略舉數德，餘可例知。總之，一切道德，（俗云道德，取複詞便稱耳。實只合用一德字。）皆本心之隨事發現也。（吃緊）德卽是心。非如法規然，從外制之也。俗學不見本原。乃依此心隨事發現之迹，（如孝及廉，乃至萬德，是其已發現，而得名爲孝或廉等等德目者，皆迹也。）而執之，殆視德律若法規然。（不知德律卽心。）襲而行之。矜而尙之。及事已萬變。而應之者猶泥迹。不務反諸心，以權事之變，行其所安。（如鄭某欲効忠故主，而不惜從寇以危害國家民族。則泥忠之迹，而不務反諸心以權衡

事變也。）不知德即心者，其害之烈至此。有難。先生所云，泥迹之害，只是不曾權衡事變。故害德者，重在度事。若只言德即心，恐又不無弊也。如鄭某之從寇而不慊者，正以爲本自忠心耳。答曰，汝云重在度事是也。試問，度事之度，是汝心否。若無汝心，度者其誰。無度事之心，則事變得失，有可言乎。夫心度事而應之得。是故名德。度者心也。應而得者亦心也。則德即心審矣。汝須知，此中吃緊，在認識一心字。明德乃本心之目。非習心也。（習心，詳在新論。）習心泥迹。而本心無迹也。習心無權。（習心只如機械然。循其素所迷執而轉去。烏得權。）而本心即權也。（自日常應事接物，以至科學上之辨物析理，與哲學上之探索宇宙人生諸大問題，都憑一個最高之權，來作衡量，才不陷於迷謬。此權者何，世俗或以腦筋當之。其實，腦筋但是此權之所憑藉以發現者。而非是權。當知，權即本心。凡意見或偏見、成見等等，皆習心用事，而失其權也。）如鄭某之自謂忠心，實習心也。蓋其本心之亡也久矣。本心權也。權則平明也。何忍以故君利祿之恵，而投寇仇，以陷國家民族於凶危哉。鄭某之不德，由其無心也。準此而言，德即心，無可疑矣。鄭玄本攷據之學，故其釋大學明德，不知直指本心。第以空泛語蒙混過去。（今人有立禮宗名目，推鄭氏爲之尸者。實則漢人治經，只是攷據，何曾特標一禮字爲宗旨，如後來宋明儒有所標揭乎。漢世傳經之儒，與晚周九流之儒，原不同途，昔人已言之矣。宋明儒則與九流之儒，遙相似續也。鄭玄明於禮，因去古未遠，故其注經，於名物度數頗有傳授，不似後人多所臆說。然宣聖大義微言，玄固未能理會也，是何足爲禮宗乎。且玄實非謹於禮者。詩婢諧戲，已開魏晉名士之端。後來治經者，言禮雖不能不據玄之注。然只是攷覈而已，何所謂禮宗耶。說者又云，禮失而後玄。此尤無據。魏晉雖有玄學之名，其實，唯王輔嗣一人，可謂於玄理，有所究明。向秀、郭象、

張湛之徒，以華辭自飾，而所得實少。其餘詩文家，間有妙語。要不足言學。當時清談名士，雖僞託三玄，皆不曾問學。所謂鸚鵡能言，不離飛鳥也。胡騎乘虛，豈曰無故。昔人以魏晉清談，由光武表章名數。其反也，流放誕無忌。又曹操父子，敗壞士風。頹波所至，無復人理。此則徵實之談。玄學在當時，不過一空名詞耳。且玄學開山，當推輔嗣。輔嗣只稍後於康成。康成注經，雖採今古，一秉漢學專門之風。輔嗣言易而掃象，亦漢學之反動。兩人治經精神，固有相通者。其時又密邇。若云康成禮宗已衰，而後輔嗣玄宗代興。則吾不知所謂矣。）疏震答彭允初書云。大學之明明德，以明德對民而言，皆德行行事。人咸仰見。如日月之縣象著明。故稱之曰明德。倘一事差失，則有一事之掩蔽。其由近而遠，積盛所被，顯明不已。故曰明明德。曰明明德於天下。此即宗鄭玄注，明明德，謂顯明其至德也。試問，德行行事，由自外立法約束之而然耶。抑自內發耶。鄭玄之誤，吾既廣說如前。今可勿贅矣。

在新民。新字，經文本親字。朱注引程子曰，親當作新。今從之。按經之自釋，引湯之盤銘曰，苟日新，日日新，又日新，康誥曰，作新民云云。足證親字乃新字之訛。新字意義極深遠。人之生也，形氣限之。常易迷失其與萬物同體之本性，而堅執七尺之形為自我。儒者謂之己私。亦云私欲。佛氏說為惑。因此。日用云為之際，一切生心動念，舉足下足，皆從己私發作。（亦云由惑起）己私者，其情則滯於藐小之形，不知其他也。其動如機括，非有抉擇也。（私欲勃發時，只如機械之動。唯察識工夫密者，乃自覺可悲耳。）人乃成為一頑物，無生命可言。是故成湯自勉以日新。日新者，自明也。明明德也。（經自釋明明德曰自明。此學自堯舜禹湯相授受。至孔氏大學篇，乃推衍成文耳。）自識本心。（明德即本心，已說如前。）存養深而察識嚴。（

識得本心，使須存養。無任私欲起而蔽之。察識者，即因本心之明，而於私欲萌時，能自反省，此非正念。便勿隱顯之。）使真宰常昭。（謂本心）而諸惑永伏。（諸惑謂一切私欲。但善欲非惑。善欲者，如孟子對齊王，好貨便與民同之，不私利於己。此欲之公者，即善也。）庶幾盡心則知性知天。（真宰常昭，諸惑永伏，是孟子所云盡心也。盡者，言心之德用顯發，無有虧欠。心即是性。亦即是天。故盡心，即已知性知天。知者，自明自了義。非知識之知。）還復其與萬物同體之本性。夫人生不幸而忽動於己私，（己私非性中所有，本無根也。）以至物化，而喪其生命。（生命謂性。與俗言生命者，不必同義。他處用此詞者，準知。）唯自明（明明德曰自明。）而後有以破重閉。（閉謂己私。重者，言閉復生閉，增長習氣，無已止矣。）開發新生命。新生命者，自其昔喪而今復，謂之新。開發者，自其破閉而始獲，故云開。實則復其與萬物同體之本性而已。既得本性，則我與天地爲一。（此中天地，就本體之流行言。非指蒼然塊然者也。易言與天地合其德。孟子云上下與天地同流。均此所本。）天地之化，新新而不守其故。皆我之自新也。（瑜伽師地論，言諸行生滅。唯有新新。都無故故。與易通。）天地之德新新，而動以不得已。皆我之自新也。（莊子庚桑楚云，動以不得已之謂德。動無守故。故云新新。此釋易日新之謂盛德。不得已義深。盛大故不得已。注家或以迫而後動釋之，大謬。）天地之撰，（撰猶言功用。）新新而悠久無疆。（新新而起，無有已止，則悠久。無疆，猶言無盡。）皆我之自新也。經以自新中自明之義。可謂甚深微妙哉。

夫自新，必新民而後無憾。（新民之民，猶言人也。通人類而言之。非必以一國之羣黎百姓，始謂之民。）所以者何。我與人同此本性，同此本心，同此明德。故我自新矣，必期人之自新。以人我同體故。譬如四體

之在全身。若有一肢發育不完，卽是全身有虧損。我則自新，不復覓人之自新，卽吾性分畢竟有虧，吾心量有所未充也。吾昔養痾杭州。曾勸一友出門教學。友人舉象山語錄中一公案。曰，象山之徒，有勸象山啓悟朱子者。（因象山素病朱子支離。）象山嘆曰。汝道天地間，有朱元晦、陸子靜，便增得些子。若無我兩人，便減得些子。象山意謂，本性元無增減。程子所謂不爲堯存，不爲桀亡是也。（堯與桀，同此本性。桀爲不道。就桀言之，是喪其性。但就性上言之，則性體元無增減。不因桀而或亡。桀身上何曾無本性在。只惜桀自作孽，不能顯發其性，故就桀言之，則曰桀喪其性也。佛經說闡提無佛性，義亦同此。堯能存性，亦就堯言之，則曰存耳。性體橫遍虛空。豎窮永劫。本無所不存。豈其爲堯而存。）元晦子靜，悟與不悟，都無所增減於本性。此自法爾道理言。誠無可難。（法爾道理，本佛典。曾見新唯識論附錄，可參看。此借用，以明性體本來如是。）然就吾人分上言。道理又別。畢竟不可廢知性，盡性之學。（知性盡性見孟子。知，非知識之知。又知與盡，亦不必分淺深。知便盡。盡卽知。）遂答友人云。天地間，有朱元晦、陸子靜兩人，確已顯出天地精神。豈只增得些子。若無元晦子靜這般人，直是天地閉，乾坤毀。豈只減得些子而已乎。友人亦無以難。是故自新者，必新人之自新。則以人我形殊，而性是一，元屬同體故也。據此而言。新民，卽明明德中事。若只自新，而未能作新民，卽吾性分有虧。吾之明德，猶有所蔽也。佛說有一衆生未得度，則我不成佛。所見亦有與吾儒同者。但吾儒之言，切實不夸。必先有自明自新之實，而後可說作新民。以盲導盲，以醉扶醉，是率天下以胥溺而不知其懵也。世之自號大覺者，其不自殘性命者幾何哉。佛氏大乘有云。菩薩未自度。先度他。此蓋嫌小乘之自利，而矯枉過直，弊亦隨之。吾不忍聞此言也。夫新民之義，宏遠極矣。而守文之徒，猶欲因仍訛誤。

不顧經之自釋，有湯銘康誥諸明文。（不顧二字，一氣貫下讀之。朱注宗程子。考定經文次序，以首章爲經，係曾子述聖言。後十章爲傳，乃門人所記。余謂後文皆經之自釋。不必別出他手。）乃以新作親。雖以陽明之睿智，猶樂沿用古本。吾不知其何爲如此。夫作新民者，本乎同體。不待言親，而親固在其中矣。若由親民，再說向新去。便費推演。聖人之言，何至若是。證以論語。子曰，仁者，己欲立，而立人。己欲達，而達人。（己立、己達，自明、自新也。立人、達人，新民也。阮元論仁篇云。立者，如三十而立之立。達者，如在邦必達，在家必達之達。其訓立，猶可。訓達，便非。達卽君子上達之達。但上達意義極深遠。易曰：窮理、盡性、至命；則上達之極詣也。阮元又云。孔子論人，以聖爲第一。仁卽次之。此甚誤。體仁之極方是聖。豈仁之外別有聖耶。求仁未至，亦可曰仁人。此則次於聖耳。）又曰，默而識之。（正義引王逸楚辭惜賢注云。默，寂也。亦是。識者，莊子駢拇所云自見也。論語五十知天命之知，孟子知性之知，皆默識義。猶佛氏證量也。）學而不厭，誨人不倦，何有於我哉。（默識，學不厭，是自明自新事。誨不倦，是作新民事。）又曰，學而時習之，不亦悅乎。（自明自新也。）有朋自遠方來，不亦樂乎。（作新民也。）可見自新其德，以作新民，乃聖學根本精神所在。大學傳於宣聖無疑矣。且教化者，治之本也。教不修而期長治，是猶緣木求魚也。論語，子適衞。冉有僕。（冉有御也。）子曰，庶矣哉。冉有曰，旣庶矣，又何加焉。曰富之。曰旣富矣，又何加焉。曰教之。教所以作新民也。周禮，大司徒，以鄉三物，教萬民。鄉三物者，六德六行六藝也。（鄉三物，蓋當時學校所常教者。）復有十二教之類。（此屬社會教育。）正月之吉始和。布教於邦國都鄙。乃縣教象之灋于象魏。使萬民觀教象，挾日而斂之。乃施教法於邦國都鄙，使之各以教其所治民。又云，州長，各掌其

州之教治政令之灋。（鄭司農云，二千五百家爲州。猶不是當今一小縣也。）正月之吉，各屬其州之民而讀灋。以攷其德行道藝而勸之。以糾其過惡而戒之。若以歲時祭祀州社，則屬其民而讀灋亦如之。春秋以禮會民而射於州序。（序，州黨之學也。若今縣內鄉鎮等學校。古之射，本以習武事。然用武，所以治強暴，討不道也。故猶恐民之啓爭心。而於講武之時，猶嚴禮讓之教。射義曰，射之爲言繹也。繹者，各繹己之志。若今之軍事教育，能使兵士各正其志。則弱國之兵，必奮禦侮之勇。如吾人今日是也。強國之兵，必能有勇知方。不至如倭民之甘爲軍閥所驅，德人之甘爲希特勒所役也。）其教法之詳密如此。吾國晚世，學校之教已衰。社會教育更無有。今西洋學校之教雖勤，惜乎不聞明明德之學。不求復性全生。（西洋人不求復與萬物同體之本性。不務全其所以生之理。只退墜而成爲一物，以與身外之物相攻取。吾先哲所謂萬物一體，與性分內之至足，及超物之樂，西洋人似全不喻。只向外追求無饜。）科學雖發達，而無以善其用。（西洋人不自見本性，故不能有合理之生活。科學發明，反爲人類自毀之具。咎不在科學。人生畢竟還需要一種超知能的哲學，即大學明明德之學是也。如欲根本改善人生，何可偏特科學。）宗教則依他。（依他見佛典。耶教信有上帝，是謂依他。）而不悟自本自根。（自本自根，見莊子。此義深遠至極。學者勿輕自信爲易解也。）其所宗仰而勉循之篤行，非由自覺之發，故不免流於僞。凡學校之巨師，與教堂之大德，皆與吾大學明明德之道，背道而馳。欲求有能自新其德，以新一世之民，恐難望於西洋人矣。吾華雖衰敝，聖學遺緒，猶可追尋。扶微繼絕，是在有志。論語，子曰，齊一變，至於魯。魯一變，至於道。夫齊之强於魯，豈止百倍。而夫子云爾者，豈其迂也哉。論人生正道，則不當屈於勢。齊人尚功利。終不及魯國猶存禮讓遺風。且盛衰亦何常之有。所貴能自奮耳

。作新民作字，最吃緊。朱注，鼓之舞之之謂作。夫明德，人人所同有也。其或放失而陷於物化，不能自新者，則賴有自新其德之善類，從而鼓舞振起之，使皆有以自明自新焉。如在位，以身作則，而天下化之。師儒以道術民，（見周禮大宰）朋友忠告善道。隨分皆可得爲。豈必以聖人而居天位，方可當作新民之功哉。從來注家，皆失之狹。

止至善。鄭氏無釋。朱注，止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德，新民，皆當止於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。王陽明大學問云。至善者，明德親民之極則也。（古本新誤爲親。陽明從之。前已辨正。）天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見。是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉。輕重厚薄，隨感隨應。變動不居。而亦莫不自有天然之中。是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也。少有議擬增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。自非愼獨之至，惟精惟一者，其孰能與於此乎。後之人，惟其不知至善之在吾心。而用其私智，以揣摸測度於其外，以爲事事物物各有定理也。是以昧其是非之則。支離決裂，人欲肆而天理亡。明明德親民之學，遂大亂於天下。蓋昔之人固有欲明其明德者矣。然惟不知止於至善，而騖其私心於過高。是以失之虛罔空寂。而無有乎國家天下之施。則二氏之流是矣。（二氏謂道與佛。）固有欲親其民者矣。然惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣。是以失之權謀智術。而無有乎仁愛惻怛之誠。則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。詳此所云，與朱注大概從同。如云明明德親民之極則。與朱注言明明德新民皆當止於至善之地而不遷，其義一也。言天命之性，粹然至善，至民彝物則之極，不容少有議擬增損於其間。與朱注言

盡夫天理之極，而無一毫人欲之私者，義相發明。陽明徑指出至善是良知。似較朱子更爲親切。後文八條目，卽發揮此三綱領。而八條目中，一層一層，逐次總歸到致知上。向後格物一層，便以致知爲本。致知之知，卽是良知。（此意，至後當詳。）前三綱領，總歸止至善。至八條目中，致良知，方揭示止至善下手處。（致字吃緊。卽是下手工夫。）此其旨歸所在，明白可見者也。陽明所謂不容少有議擬增損者，正是見得良知親切。（陽明用議擬二字，雖本易傳；而取義自別。議者思議。擬者比擬，謂推求也。議擬是知識，而非良知之知。議擬，則以意想安立，是求有所增益於良知，而不知其適成乎妄。轉以損其良知也。良知本然之明，不由議擬。不容增損。陽明曰，良知是無知無不知。莊子徐無鬼云，其知之也，似不知之也。不知而後知之。似不知者，離思議相。離比度等妄分別相也。似不知之知，而後爲眞知。論語所云默識是也。至此。則見自性。亦卽見自性與天地萬物之性，元來是一非二。若任知識或意想稍有議擬增損，便無由見性。）陽明曰，無知無不知，本體原是如此。譬如日，未嘗有心照物，而自無物不照。無照無不照，原是日的本體。良知本無知，今却要有知。（良知廓然寂然。無有作意。故曰無知。）本無不知。（良知是一切知識之源。）今却疑有不知。（世之染習者，皆疑自家良知有所不知。故紛紛向外求知。其實，辨物析理等等，皆是良知自然之明。而可疑良知有不知耶。）只是信不及耳。（宋人詠廬山詩曰，不識廬山眞面目。只緣身在此山中。良知人所自有，而却信不及。）當哉斯言。學者於此參透。不容少有議擬增損於其間。便信得良知元來如此，乃其所以爲至善也。

或有問曰。前已說，明德卽是本心。亦卽是良知。今乃以至善爲良知，何耶。答曰。吾前不云乎，三綱領原是一事。而析言以三者，則以義之獨顯，須於明明德中，別出言之。明德本是良知。但吾人方錮於己私，而

未能顯發。故須有明之之功。新民者，則以人我同此良知。我能自明自新也。而人未能之，即是我之良知有障礙，以人我同體故也。是故新民雖是明明德中之一事，而義有獨重，不得不別出言之。止至善者。朱子言，明明德，新民，皆當止於至善之地。陽明云，至善者，明明德親民之極則也。（陽明新作親。吾從朱注。）兩說相通，吾前已言之。夫言明明德矣，而明之之功，談何容易。顏子鄰聖，猶曰三月不違仁。（仁者，本心也。明德也。亦即良知。）其餘，則日月至焉而已矣。以三月視日月至，固爲久詞。然未能一於仁而恆不違也。則其難可知。新民之不易，更無待言。是故申之曰，在止於至善。明新之功，不極乎止至善，則苟偸之道，非所以體天行之健也。故止至善，乃明明德之極詣。亦以其義有獨重，故別出言之。夫明德與至善，異名同實也。同實者何，皆目本心也。亦即陽明所云良知也。明德一詞，係就本有良知而言。吾人有生以來，雖錮於己私，而良知之明，未嘗不在。如雲霧四塞，陽光未泯。故以明德言之。至善一詞，係就良知通體呈顯而言。（此通體呈顯之良知，即前云本有良知。）明新之功無間。眞積力久。而後良知通體顯發。與前此有所錮蔽者不同。故名以至善。陽明但說至善即良知。而於上下文義，猶欠疏通。所以滋學者之惑耳。止字甚吃緊。朱注，止者，必至於是而不遷之意。止而不遷，則良知恆現在前。即己私已盡。（盡者，克去已盡。）孟子所云，上下與天地同流，其謂是歟。

知止，而后有定。定而后能靜。靜而后能安。安而后能慮。慮而后能得。

陽明曰，人惟不知至善之在吾心，而求之於其外，以爲事事物物皆有定理也。而求至善於事事物物之中。是以支離決裂，錯雜紛紜，而莫知有一定之向。今焉既知至善之在吾心，而不假於外求。則志有定向。而無支

離決裂，錯雜紛紜之患矣。無支離決裂錯雜紛紜之患，則心不妄動，而能靜矣。心不妄動而能靜，則其日用之間，從容閒暇，而能安矣。能安，則凡一念之發，一事之感，其爲至善乎，其非至善乎，吾心之良知，自有以詳審精察之，而能慮矣。能慮，則擇之無不精，處之無不當，而至善於是乎可得矣。

愚謂知止，謂上止至善而言也。知止至善，即恆住正智正念，專注不散，謂之定。（正智正念，即是良知。即是至善。專注不散，即止義。謂恆住正智正念，而無私意或妄念之雜也。）定始能靜。靜之爲言寂也。此靜不與動對。（與動對言之靜，是以物感未接之時言。與靜對言之動，是以物感紛至之時言。今此中靜者，即超越常途所言動靜義。）恆住正智正念，靜時固靜，動時亦靜也。一物不交時固靜。萬物紛感時，亦無不靜也。靜故能安。安者，自在義。謂動靜融成一片，即得大自在。而說爲安。能安，則智照湛然。反己自識。而獨體常昭。（獨體即本心。亦即良知或至善。明儒據學庸而言獨體。然莊子大宗師言，朝徹，而後能見獨。見獨，而後能無古今云云。此但以獨爲本體之代詞。義與學庸通。明儒獨體一詞，亦兼採莊子也。郭象莊注，於見獨義，全無悟入。常昭，謂無障蔽時。）知周萬物，（知讀智）而一切如量。（反己自識，猶佛氏所云證量。知周萬物，猶佛氏所云比量。比者，比度。有思維或推求等義。如量者，稱境而知，無有迷謬之謂。）故說能慮。能慮，則左右逢原。隨其所發，莫非至善之顯。是即得其所止。（有問。此節似與佛家止觀意思相近。答曰。儒佛儘有相通處。但佛家思想發端，是怖生死海。其歸趣畢竟在度脫。此則與吾儒天壤懸隔。）

物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。

朱注。明明德爲本。新民爲末。（愚按陽明云。本末非兩物。木之幹謂之本。木之梢謂之末。惟其爲一物

也，是以謂之本末。此說甚是。本末爲一物，以喻明新爲一事。朱子無誤解也。不知陽明何故以新爲親。）知止爲始。能得爲終。本始所先。末終所後。（愚按培其本，而末自茂。修其始，而終已賅。先後以義言。非有時序之隔也。）此結上文兩節之意。（愚按朱注是也。有謂此節，乃啓下文古之至格物，非以結上文兩節者。此不必然。下文八條目，卽申釋上文三綱領。此節結上二節，而啓下之意自在其中。朱注無可疑也。）

古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。

古之欲明明德於天下者、猶云、欲與天下之人同明明德也。李二曲曰。宇宙內事，皆己分內事。古之欲明明德於天下者，是盡己分內事。又曰。古人以天下爲一家。億兆爲一身。故欲明明德於天下。今則一身一家之外，便分彼此。明明德於一鄉一邑，猶不敢望。況明明德於一國，明明德於天下乎。又曰。古人爲學之初，便有大志願。大期許。故學成德就。事業光明俊偉。是以謂之大人。今之所謂志願與期許者，不過權力富厚，極人世之榮。其有彼善於此者，亦不過硜硜自律，以期令聞廣譽於天下而已。世道生民，究無所賴，焉能爲有，焉能爲無。（言此等人不足爲有無。）又曰。古人欲明明德於天下者，是己欲立，而立人。己欲達，而達人。明欲卽仁。此欲何可一日無。吾人非無所欲。然不過欲己之有權也，欲己之有利也，欲己之有名也，卽欲卽私、此欲何可一日有。

向來疑大學者，輒疑大學篇有不可曉語。如欲修其身者，先正其心。此心字，爲本心耶，爲非本心耶。（非本心、卽晚周道家所謂人心。卽己私是也。）若是本心，此心元無不正，何可言正。若非本心：此卽己私現

行、又如何得正。王船山亦有此疑，因釋心爲志。然大學何不直曰正志，而必泛言心，以啓後人之疑耶。愚謂心卽本心。正者，猶易鼎之象曰，君以正位之正。下文言有所忿懥、恐懼、好樂、憂患，則不得其正者。言欲動情勝，由本心失位故也。（不得其正，卽謂本心失位，以其不得爲主故。）又云。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。食不知味者，老子所云五味令人口爽也。聽不聞者，五聲令人耳聾也。視不見者，五色令人目盲也。此皆本心失位，（不在，卽謂失位。）而後物欲得亂之。管子曰，心之在體，君之位也。心既放失，卽是失位。故待於正。正者，正其君之位也。非以正治其心之謂也。陽明於正字，甚欠分曉。茲不及詳

誠意。朱注，意者，心之所發也。誠，實也。實其心之所發，欲其必自慊而無自欺也。陽明釋誠意曰。心之本體，本無不正。自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之。凡其發一念而善也，好之眞，如好好色。發一念而惡也，惡之眞，如惡惡臭。則意無不誠。而心可正矣。（見大學問）愚謂陽明以心之發動名意是也。其曰，心之本體，本無不正。自其意念發動，而後有不正云云。則於義未協。心本無不正。則其發動而爲意者，自亦無不正。若云，意有不正，則必此意非心之所發也。意既是心之發動，如何有不正。陽明於此，甚欠分曉。愚謂意者，心之所發。心無不正。意亦無不正。然而意發時，畢竟有不正者。則此不正，非是意。乃與意俱起之私欲也。（私欲亦名人心。意乍動時，私欲亦隨起，曰俱起。常途云理欲交戰，亦有以也。問。私欲無根，自亦依意而有。答。如雲霧依虛空故有。究不可說雲霧卽是虛空。私欲依意故有。究不可說私欲卽是意。）惟欲與意雜處。故吾人每易從欲，而陷於自欺。自欺者，欲之動也，將奪意以自逞

。而意固未嘗不在。必不以欲之奪已爲然也。（已者，設爲意之自謂。）而吾人則恆從欲，而自作種種詭辨，若所欲之無甚害於本意，而不妨一遂其欲者。此之謂自欺。初念自欺，或猶知爲自欺也。習之既久。則人欲橫流，眞意泯沒。於是不復知爲自欺。直以人欲爲天理。而多行不義者，且自居功德矣。人生至此。則人理已滅。古之諺曰，行尸走肉，正謂此輩。莊生所以有哀莫大於心死之嘆也。經之自釋曰，所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必愼其獨也。此言誠意工夫，只是毋從欲以自欺其初意。（此處極細微。心之初發爲意，無有不正。如見好色或臨財時，初意決不起染念。及私欲動，始作詭辨，以欺初意，而染汚以成。）意本無不正。但不受欺，卽隨發皆充實有力。（誠者實也。卽充實有力之謂。）若一受欺，卽私欲乘權。而意且亡失。故曰誠其意者，毋自欺也。毋者，禁止之詞。下云如惡惡臭，如好好色，則言禁止自欺。事極不易。必用力眞切。如惡惡臭好好色之眞切，而後免於自欺之患。經文於惡惡臭，好好色，皆用如字。明是譬喻詞。而朱子陽明皆誤解。以爲誠意，只在好惡上用功。朱注，使其惡惡，則如惡惡臭。好善，則如好好色。陽明云，凡其發一念而善也，好之眞，如好好色。發一念而惡也，惡之眞，如惡惡臭。朱注已不可通。而陽明尤謬。意之發爲惡惡好善，本無有僞。何待又使之如惡惡臭，如好好色。毋乃有揠苗助長之害乎。此朱子之誤也。陽明云，凡其發一念而善也，好之眞，如好好色。發一念而惡也，惡之眞，如惡惡臭。夫發念而爲善爲惡，卽名爲意。又於所發善惡，而別添一個好之眞，或惡之眞。豈不又有一意乎。且發而爲善者是意。發而爲惡者，私欲也。非意也。陽明於意與私欲，不知辨。故曰陽明尤謬也。大學明說誠意工夫，只是毋自欺。毋自欺工夫，只要眞切之極，如惡惡臭，好好色一般。絕無鬆懈。方得毋自欺。朱子陽明，均不了此。遂至

從譬喻上生解，以爲誠意，只在好惡上用工夫。夫好惡者，情之已發者也。何可於此而致誠意之力哉。且下文皆言愼獨，正申明毋自欺下手處。愼獨者，敬愼於幽獨之地也。幽獨之地，眞意存焉。意本無不善。其不善者，則私欲也。吾人從欲以自欺其初意。而意之微明，究不容瞞昧。於此不容瞞昧處，敬愼以持之，則可以絕自欺之萌矣。經文本甚明白。不知朱子陽明爲甚說向好惡上去。

陽明後學，如王一菴、劉蕺山，皆不以意爲心之所發。一菴之言曰。自身之主宰而言，謂之心。自心之主宰而言，謂之意。心則虛靈而善應。意有定向而中涵。自心虛靈之中，確然有主者，名之曰意耳。蕺山曰。人心徑寸耳，而空中四達，有太虛之象。虛故生靈。靈生覺。覺有主。是曰意。又云。意者，心之主宰。（蕺山談意之語極多，然大旨不外此所引。）愚謂一菴、蕺山，皆誤也。意者，心之所發。此語甚的當。一菴曰，心則虛靈而善應，意有定向而中涵。自心虛靈之中，確然有主者，名之曰意。審如其說，則經何故曰欲誠其意者，先致其知乎。主宰之義，正於良知上見。若無良知，則冥然已耳。何所謂主宰。主宰分明是良知。則以意爲主宰者，其誤不待辨而明。至云意有定向而中涵。此正可以說良知。而非所以言意。良知炯然在中，謂之中涵。（在中猶云在內。但此云內者，非與外對。良知本無內外可分。但以其主乎吾身，則說爲內耳。）私欲不得干，謂之有定向。（良知，恆寂恆照。故私欲不得干。於此可言有定向。）意者，良知之發用。而良知，則意之本體也。（有問。既以意爲心之所發。如何又說是良知之發用。答曰。心、意、知，實是一物。而隨義異其名耳。心之立名，以其主乎身而言也。若問心之自體爲何，則曰良知是已。若離良知，亦無心可指目也。故說意是心之所發，與言意是良知之發用，其義一也。大學於心言正。正者，只是要心在君位，毋爲情欲所奪而已

。可覆玩前文。然要心在君位，必須有誠意工夫。意即心之所發，要於此發用處，加以誠實保任之功，心才不失君位。然誠意要在毋自欺。毋自欺工夫，還須發明心體始做得。故復提出致知。知者，良知。此即心之自體。若不自識心體而推極之，即主宰未呈現。未有不殉欲以自欺者。而欲心在君位，其何可能。讀者往復，知此精嚴。前言正心之心，係懸虛說。到致知，才着實指出心之自體即是良知。工夫把柄在此。故非心與良知爲二也。意是良知發用，本無不善。如何要誠。須知，說到發用處，則私欲便起而相雜。私欲者，吾人有生以來，役於形，而成乎習，其類萬端。盤結深固，恆與意相緣附以行者也。（役於形者，陽明所云順軀殼起念也。陽明此語甚深微。人生萬惡，只是順軀殼起念一語道破。然吾人既有良知在，何至順軀殼起念。此一問題甚要。新唯識論卷下明心章，可參看。）意無不善。而私欲則無有善。故意之所向，私欲必相障礙。此時意，明明察私欲作祟。而私欲亦憚意之明。必設詭辨，以圖蒙蔽。是謂自欺。自欺久，則意失其明。易言之，即其意梏亡也。故大學於意言誠。誠者眞實義。謂保任之功，眞切不懈也。誠意在毋自欺。毋自欺，只在愼獨。獨者，謂私欲初萌時，而隱微中有一點微明，不甘隨順私欲去者。此之謂獨。此即是意。於此必敬愼以持之，毋令放失。方是愼獨。愼獨而獨存。即私欲不得干，而免於自欺。如此。則心乃乘權而在君位，是謂心正。故曰，欲正其心者，先誠其意也。總之，意是良知之發用。而良知則是意之本體。意之本體（卽良知）方是主宰。若勉就意言，則猶未得名主宰也。（發用處，不得名爲主宰者。譬如無量的光綫，固是日體發用流行者。由此光而認識日體可也。謂此光卽是日體，則斷不可。）意是依發用處立名。此吾人所可反觀而自喻者。何得認意爲主宰。一菴已誤。蕺山承之，其謬又過於一菴。夫心無定在，而無所不在。而曰人心僅寸耳。則蕺山根本不識此

心也。彼所謂徑寸之物，乃心臟也，是物而非心也。且以虛生靈，靈生覺，覺有主，實靈。尤滋淆亂。如彼所計，心臟徑寸之物，即空中四達，其虛亦有限矣。如何生得靈來。更如何生得覺來。且云覺有主。此主爲即覺耶，爲非覺耶。即覺，則不當更有。非覺，則此主何來。蕺山謬處甚多。吾欲辨正之而未暇。其言靈者，特其謬誤之一耳。惲惲日初爲劉子節要。將蕺山書意所在節去之。固非存眞之義。然其見地，固高於黃梨洲輩。薄惲氏，豈不謬哉。

致知之知，即是良知。何以云然。如非良知，則必翻此知爲知識矣。若是知識之知，則經言正心誠意，何可推本於致知乎。知識愈多，詐僞且愈甚。老子所以有絕聖棄智之說也。（老子所云聖智，即謂知識。）經言誠正，必先致知。（經文本節中，各先字，均非時間義。只是着重的意思。）則此知，決非知識之知，而必爲良知也，斷無可疑矣。孟子言良知，蓋自此出。而猶未張之以立教。至陽明子超然神悟。始發明心體，即是良知。印之於經，而無不合。於是專提致良知爲宗旨。徐曰仁錄陽明說經之心意知三名有云。身之主宰便是心。心之所發便是意。意之本體便是知。（愚按，此云意之本體，即是前所云心。但前言正心者，只謂心是身之主，當正居君位。毋爲情欲所奪。然欲心正其位，則非誠意不可。欲誠其意，還須認識心，是怎樣一個物事。因指出良知便是心的自體。至此，則不復用心之一名，而徑曰知。其實知即是心也。）又曰，知是心之本體。（愚按本字，當易作自，方妥。本體一詞，係對發用而言。若言心之自體，則斥目此心之詞也。意是心之所發，則心爲意之本體。而心不從他發，即心更無本體。今恐人不識心是怎樣一個物事。故指出知來，而曰心之自體，即此知是也。如言白物之白體，即是此白。離白便無白物。今心之自體，即是此知。離知便無心也。前哲於

名詞，偶有不精檢者。學者貴通其意。）心自然會知。見父自然知孝。見兄自然知弟。見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知。（案此良知充塞流行，便是致其知。陽明釋經之致知爲致良知。不惟深得本經之旨。貫六經之宗要，實在乎是。傳習錄有曰。知是理之靈處。（此中理字，即謂吾人與天地萬物所同具的本體。此理元是至靈的物事。即依其靈處而名以知。故知即是理。非理與知爲二。靈者靈明，無有遮閡故。）就其主宰處說，便謂之心。就其稟賦處說，便謂之性。孩提之童，無不知愛其親。無不知敬其兄。只是這個靈，能不爲私欲遮隔，充拓得盡，便完完是他本體。便與天地合德。錄中記朱本思問。人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否。先生曰。人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然。天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物，與人原是一體。其發竅之最精處，是人心一點靈明。風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體。又曰。良知是造化的精靈。（按陽明所謂精靈，即易之乾元。乾元，本體也。易於乾，曰純粹精也。言本體純淨，無有雜染。又曰大明。言本體無有迷闇。陽明說良知爲精靈者。精即清淨義。靈即大明義。西哲黑格爾所云絕對精神，與陽明良知義，似有相通處。）這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。眞是與物無對。人若復得他，（人本稟此良知以生。但旣生，則易役於形，而昧其良知。故須復。）完完全全無少虧欠。自不覺手舞足蹈。不知天地間更有何樂可代。又曰，聖人只是順其良知之發用。天地萬物，俱在我良知的發用流行中。何嘗又有一物超於良知之外者。或問甚誠。陽明曰。誠是實理。只是一個良知。實理之妙用流行就是神。其萌動處就是幾。又曰。天地間活潑潑地，無非此理。便是吾良知的流行不息。又曰，夫良知一也，以其妙用而言謂之神。以其流行而言謂之氣。又曰。

精一之精」以理言。（愚按精一之一，是絕對義。非算數之一。此卽是理。亦卽是良知。）精神之精，以氣言。（愚按據陽明說，氣者，良知之流行，非別有体。）理者，氣之條理。（愚按依陽明意。理者本體。本體元是含備許多條理的。所以名之爲理。此理之流行爲氣。而氣之顯也，卽順其本體中固有之條理而始顯。故從氣言之，則曰理者，氣之條理。）氣者，理之運用。（理不自顯爲氣，則無所藉以表現自己。）無條理，則不能運用。（無條理，則不能顯發得氣來。卽運用義不成。）無運用，則亦無以見其所謂條理者矣。如上所述。陽明以良知，釋致知之知。其所謂良知者，吾人與天地萬物共有之本體也。在人亦名爲心。（具云本心。）陽明嘗語門人曰。天地氣機，元無一息之停。然有個主宰。故千變萬化，而主宰常定。人得此而生。若主宰定時，與天運一般不息。雖酬酢萬變，常是從容自在。所謂天君泰然，百體從令。若無主宰，便只是這氣奔放，如何不停。薛侃問。先儒以心之靜爲體，心之動爲用。如何。陽明曰。心不可以動靜爲體用。動靜，時也。（心遇物感時名動。無物感時名靜。）卽體而言，用在體。卽用而言，體在用。是故體用不二。若說靜時可以見其體，動時可以見其用，却不妨。（愚按此段語，學者所宜深心體究。靜時可以見其體云云，結以却不妨三字，最有深意。心本無分於動靜。人不能常存此心，故覺有動靜耳。凡夫亦只好於靜時返觀心體。）陽明答陸原靜書有云。未發之中，卽良知也。無前後內外，而渾然一體者也。（吃緊）有事無事，可以言動靜。而良知無分於有事無事也。（無事時，良知炯然澄寂。有事時，良知亦炯然澄寂。）寂然感通，可以言動靜。（寂然不動時，說之爲靜。感而遂通時，說之爲動。）而良知無分於寂然感通也。（愚按良知無物感時，固是寂然不動。卽物感紛至時，良知應之，仍自寂然不動。如陽明檢宸濠時，千軍萬馬中，成敗在俄頃。而陽明端坐堂上，

處分軍事，至不動心。只是平日涵養得良知透露耳。若是私欲作主，此時焉得不亂。）動靜者，所遇之時。心之本體，固無分於動靜也。（心字，亡易爲意。可覆玩前文。）理無動者也。動卽爲欲。循理，則雖酬酢萬變，而未嘗動也。從欲，則雖槁心一念，而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎。有事而感通，固可以言動。然而寂然者，未嘗有增也。（心體恆寂，豈因動時而遂增動相乎。）無事而寂然，固可以言靜。然而感通者，未嘗有減也。（心體恆寂而恆感，豈因無事時而減其感通之量乎。）動而無動，靜而無靜，又何疑乎。無前後內外，而渾然一體。則至誠無息，不待言矣。陽明闡發良知奧義，略如上述。其談致知之功，茲摘錄一二則。薛侃問常靜存心時，可爲未發之中否。先生曰。今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜，不可以爲未發之中。曰，未便是中，莫亦是求中工夫。曰，只要去人欲，存天理，方是工夫。（愚按去人欲，存天理，才是致知實功。學者切忌視爲常談而忽之也。人皆有良知在。卽皆有天理在。人欲起而欺蔽天理時，而良知之明，未嘗不自知也。此時便須去欲存理。稍一因循，卽人欲橫流，而天理亡。良知失矣。致知，只是嚴察於理欲之間，去彼存此。佛家所謂轉依，卽捨染得淨。義亦近此。或問。理欲恐不易辨。曰，只是一向自欺慣。故不易辨耳。若良知常提起者，則凡生心動念，以及舉足下足時，有一毫人欲攙雜。吾之良知，豈有不自知者乎。佛經有說，性地菩薩，雖犯重罪，不墮地獄。却亦有疑之者。愚謂性地菩薩，只是自性昭然不昧。雖有時誤犯罪，而性覺不失故。不至淪墜。此理可信。唯習於自欺者，不復能辨理欲。決墮地獄無疑。）靜時，念念去人欲存天理。動時，念念去人欲，存天理。不管寧靜不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛，只是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理爲主，何嘗不寧靜。以寧靜爲主，未必能循理。

（愚按此段語，看似平常，確緊切至極。通六經而言，致知之功，要不外此。）又曰。吾昔居滁時，見諸生多務知解。口耳異同。（愚按俗學求知解，只在口耳之間。未嘗反諸心，切實體認此理。如此兩學異同，是謂口耳異同。）無益於得。姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。久之漸有喜靜厭動，流入枯槁之病。或務爲玄解妙悟，動人聽聞。故邇來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好。隨你去事上磨鍊也好。良知本體，原是無動無靜的。此便是學問頭腦。我這箇話頭，自滁州到今，亦較過幾番。只是致良知三字無病。醫經折肱，方能察人病理。又曰。良知本來自明。氣質不美者，渣滓多，障蔽厚，不易開明。質美者，渣滓原少，無多障蔽。略加致知之功，此良知便自瑩徹。些少渣滓，如湯中浮雪，如何能作障蔽。又曰。我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，（見讀現）只隨今日所知，擴充到底。明日良知又有開悟。便從明日所知，擴充到底。如此，方是精一工夫。（愚按良知無知無不知。無知者，未嘗預存有某種知見故。無不知者，以其常在開悟與擴充中也。世俗聞良知是本體之言，便想像良知爲一個定的物事，此乃大謬。）陽明門人，於致知之說，體驗如何。九川曰。自覺不同。往時操持常不得箇恰好處。此乃是恰好處。先生曰，可知是體來。（體者體認）與所講不同。我初與講時，知爾只是忽易，未有滋味。只、這個要妙，再體認到深處，日見不同。是無窮盡的。又曰。此致知二字，眞是箇千古聖傳之祕。見到這裏，百世以俟聖人而不惑。又曰。此是本人自有的。覺來甚不打緊一般。然與不用實功人說，亦甚輕忽可惜。彼此無益。與實用功而不得其要者，提撕之，甚沛然得力。陽明致知之說，略述如上。夫致知之知，即是良知，即是本體，亦即前云正心之心。（此心字，們本心。依陽明以身之主宰釋之。若是私欲之心，如何可說主宰。）正者，謂心宜在君位。毋爲情欲所勝也。正即

正位之正。非謂工夫。（若作正其不正解，即正是工夫。然細玩經之下文，自釋正心處。只歸重心不在焉一句。不在者，即心失其君位也。故正者，只明心當正居君位。即承上修身，而言心爲身之主宰是也。正字，不是顯示工夫之詞。蓋正心工夫，只在誠意。經釋誠意，而說毋自欺及愼獨，此處却是工夫。陽明於正字，尤誤解。余於此不便詳釋經文。將來或別作釋。）正心工夫，只是誠意。而誠意之功，還須識得心體，才有把柄在手。否則不識自家眞主宰，而欲向發用處求誠，（發用處謂意。意是心之所發故。）則浮泛無據，終是腳根立不定也。故復指出良知是心之自體。吾人能返而認識此眞宰。盡其致之之功。則意之本體（良知即是心，此乃意之本體。）旣已呈現，即主宰常存。而於日用動靜之間，倘有私欲潛伏思逞，只要主宰不失，便常能照察。（照察即是意，即是良知或主宰之發用。）於此而致誠之之功，即禁止自欺。（毋自欺之毋，即禁止義。）而愼保其幽獨之微明。（前已講愼獨之獨，即是一點微明處，即是意。夫微豈小之謂耶。凡勢用之極盛者，莫如微。蓄之深而不可測。[illegible][illegible]之淵不足以爲比方。成乎著而不可禦。千軍之勢無可以爲形容。甚盛哉，微明之爲微也。）如是，即心之在身，乃常正其君位。（前已引管子云，心之在體，君之位也。陽明云，身之主宰是心。）不致爲情欲所蔽。故欲心無失位者，（無失位，即正義。）必在誠意工夫。欲誠其意者，還須識得心體即是良知，而不已於致。致之爲言盡也。朱子訓爲推極，亦通。盡者，謂識得良知本體，（良知本體四字，作複詞用。）便存持勿失。（存者，存養。持，謂保任之也。勿失者，勿任放失。孟子云收放心，收即勿失。）使其充塞流行，無有一毫虧蔽也。（充塞，言其全體呈現。流行，言其大用無息。）不能致知，即本體未透，主宰未立，而欲於發用之意上求誠。則如乘無舵之舟，泛於洋海，其有不淪溺者乎。故欲誠其意者，先致其知。

此陽明所謂學問須識頭腦也。朱子為注，訓致知之知，曰知猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。夫人之知識，是否可推極以至無不盡，姑置勿論。而知識多者，遂可誠意正心乎。此則吾所不敢苟同者。鄭玄注云。知，謂知善惡吉凶之所終始也。其於下文格物，注云，格，來也。物猶事也。其知於善深，則來善物。其知於惡深，則來惡物。言事緣人所好來也。鄭玄竟以情見釋此知。（玄云由善惡之知，來善惡之物。而曰事緣人所好來。則玄之所謂知，正是情見。）其曰，知善惡吉凶，殆淫於讖術之邪妄。而以是說經，則下於朱子又遠矣。夫玄所云知善惡吉凶之知，既雜乎情，則此知實非知也，乃私欲耳。此可為誠正之基乎。玄為學不見本原，其謬至此。總之，致知之知，即孟子所云良知。陽明切實體認乎此。而後據之以釋經。蓋斷乎不容疑也。但陽明於正心之正，不免沿朱注之誤。其說意有善有惡。亦誤承朱子而不知辨正。此明智者千慮之一失也。或曰。陽明以良知言心，得毋自禪學來耶。曰，甚哉，俗之昧然妄議，而不務求諸己也。汝試反己體認，離汝良知還有心體在否。吾前所引陽明說良知諸文句，汝若字字反諸己，必可實得下落。而於經意，陽明意，自歷歷無疑。此理豈是從他襲得來耶。而謂陽明取之禪耶。且易以乾元明心體。（乾者神也。神即心。）而曰乾知大始。曰乾以易知。則直指知為心之自體者，乃易義也。易為群經之母。大學所自出。大學首章，以三綱領開端。繼以八條目。却自平治齊修正誠，一層一層，遞推歸本到致知上。向後只格物一條目。便換語氣。是見致知處，正是會歸本體，直揭心源。（心即是源，曰心源。會歸云云，二語只是一義。但變文言之耳。）大學之知，即易乾元之知。宗趣無殊。本原不二。同出孔門傳授也。陽明遙契聖心，而可謂之禪乎。或曰。佛氏言心體，不外一寂字。儒氏言心體，斥指以知。夫寂其至矣。儒者得毋只見作用，而未見性耶。答曰。體用不二。陽明

予已言之矣。於此見得徹，信得及，儒佛長幼可識也。作用見性，佛氏宗門之說，頗有暗合於吾儒。（參看新唯識論卷下明心章。）惜其趣寂之意猶多耳。夫知體至神，而未嘗不寂。（知體者，即知即體，故云。神者，妙用無窮，生化不測之稱。）而言知，不言寂者。慮來將有淪寂以爲學，只見本體之寂，而不見夫本體之亦寂亦神，其變不測也。（慮夫至此爲句。）陽明後學，雜於禪者，已有歸寂之說。如李士龍爲講經社。會中有言良知非究竟宗旨，更有向上一著，無聲無臭是也。夏廷美抗聲曰。良知曾有聲有臭耶。片言折獄，廷美有焉。

上來說致知已訖。次談格物。朱子以知爲知識之知。而謂天下之物，莫不有理。格，至也。轉訓爲窮。以即物而窮其理爲格物。其補傳曰。大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之。以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格。此謂知之至也。後來陽明之說，與朱子根本迥異者。一、致知之知，陽明說爲心。易言之，即說爲本體。而非知識之知。二、陽明說理即心。與朱子說理在物，又絕不同。三、朱子之說，雖不明言物是離心外在，而似有物爲外在之意。陽明說心之所發爲意，意之所在爲物。（在字，陽明有時用著字。謂意之所著處即是物。與在字義亦近。）則物非離心而獨在。與朱子又大異。（陽明語錄中，明天下無心外之物。其語屢見不一見。）蓋完成唯心論之體系。宏廓而謹嚴，實有過於朱子。世俗或以簡單議陽明。所謂鴻鵠已翔於玄冥，弋者猶視夫藪澤也。）如上三義。皆陽明與朱子根本迥異處。故朱子即物窮理之說，爲陽明所不取。陽明並依禮記大學篇，定爲古本。謂其說致知格物處，並無亡闕。而反對朱子之格物補傳。此一爭端，實演以後，吾國學術史上最重要之一問題。寖至今日，此問題不獨未解決，更擴大而爲中西學術是否可以融通之問題。陽明說格者正也。

正其不正，以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，爲善之謂也。夫是之謂格。其書物曰，意之所在便是物。如意在於事親，卽事親便是一物。乃至意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物。所以說無心外之理。無心外之物。又曰，致吾良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。此陽明格物說之大略也。吾於程朱陽明二派之爭，有可注意者。

一、朱子以致知之知爲知識。雖不合大學本義，却極重視知識。而於魏晉談玄者揚老莊反知之說，及佛家偏重宗教精神，皆力矯其弊。且下啓近世注重科學知識之風。

二、程朱說理在物。故不能不向外尋理。由其道，將有產生科學方法之可能。

有爲程朱派所可注意之點。

三、陽明以致知之知爲本心。亦卽是本體。不獨深得大學之旨，而實六經宗要所在。中國學術本原，確在乎是。中國哲學，由道德實踐，而證得真體。（證者證知。此知字甚深。非知識之知，乃本心之自證，而無有能所等相。真體，猶云宇宙本體。）異乎西洋學者之揣量構畫，而無實得。（無實得者，言其以窮索爲務。終不曾實證真理，與之爲一也。）復與佛氏之趣寂滅者有殊。且學者誠志乎此學，則可以解脫於形累之宇，而擴大生命，通天地萬物爲一體。今後人類之需要此等哲學，殆如饑渴之於飲食。否則人道熄，而其類將絕矣。

四、陽明說無心外之物是也。而其說格物曰，意在於事親，卽事親便爲一物云云。其言不能無病。夫以親，對吾識者之心而言。親亦意所在之物也。事之以孝，此孝卽是理。亦卽是心。陽明之說，未嘗不成。而必曰

事親便為一物。則單言親，而不得名以物乎。如此推去，乃以視聽言動為物，（見前所引。）而不以聲色等境名物。則遂於否認物界之存在矣。此非大易及羣經之旨也。（自本心而言，一切物皆同體。言無心外之物是也。若自發用處說，則心本對物而得名。心顯而物與俱顯，不可曰唯獨有心而無物也。新唯識論宜參看。）夫不承有物，即不為科學留地位。此陽明學說之缺點也。

五、朱子說理在物。陽明說心即理。二者若不可融通。其實，心物同體。本無分於內外。但自其發現而言，則一體而勢用有異。物似外現。（似者，言非實有外。）而為所知。心若內在。而為能知。（若者，言非實有內。）能所皆假立之名。實非截然二物。心固即理，而物亦理之顯也。謂物無理乎。則吾心之理，何可應合於物。（如孝之理，雖在吾心。而冬溫夏凊之宜，與所以承歡之道，非全無所徵於其親，而純任己意孤行也。）謂理非即心乎。則心與理不可判為二也，固甚明。心之義為了別。了別即有條理之義。以心之條理，控御乎物，能符應物之條理而不謬者，則以心物本非截然異體故也。隱諸心，顯諸物，完全為一理世界，何在而非此理耶。吾以為理之一問題，陽明見地較朱子為深。而惜其不免遺物。吾欲作量論時詳之，今不能細也。

六、陽明以為善去惡言格物。不免偏於道德實踐方面，而過於忽視知識。且非大學言格物之本義。

右為陽明派所可注意之點。

余以為致知之說，陽明無可易。格物之義，宜酌採朱子。經文自欲明明德於天下者，先治其國，向下逐層推到致知而止。更不曰欲致其知者，先格其物。知者，本體也。反己自識。（禮記所云反躬，即謂自識本體。）而加以涵養擴充等工夫，則所謂致者是也。致其知矣，即本體之流行，無有止息。不待言去惡，而惡已無不

去。不待窮格事物，而事已無不爲。故陽明以爲舊去懸言格物，適成贅義。非經旨也。惟謂物者事物。格物者，即物窮理。朱子補傳之作，實因經文有缺失而補爲之。非以私意妄增也。夫經言致知在格物者，言已致其知矣，不可以識得本體，便晚爲滿足，而至於絕物，亡緣返照，而歸於反知。（不可二字，一氣貫下爲長句。）亡緣者，泯絕外緣也。反照者，論語所云默識，莊子所云自見自明，佛氏所云內證皆是也。陽明後學，或只求見本體，而疏於格物，不復注重知識之鍛鍊。晚明諸老，如亭林船山等病其空疏，亦有以也。）此經之所以特歸於在格物也。朱子不悟致知之知是本體，而訓爲知識。此固其錯誤。而注重知識之主張，要無可議。但知識本在格物上說，經義極分明。朱子訓格物爲即物窮理，知識即成立。此則宜採朱子補傳，方符經旨。格字訓爲量度。見文選運命論注，引蒼頡篇。玉篇及廣韻亦云。格，量也，度也。朱子訓格，不知取量度義，而以窮至言之。於字義固失。然即物窮理之意，猶守大義。陸王譏朱子支離，此乃別一問題。若就釋本經格物而論，則致知之釋，不從朱注。而融會其說格物處，自無支離之失。陽明嘗曰，爲學須得箇頭腦。（傳習錄）致良知是學問大頭腦。（答歐陽崇一書）如不能致良知，而言即物窮理。則是徒事知識，而失却頭腦，謂之支離可也。今已識得良知本體，（良知本體四字，作複詞用。）而有致之之功，則頭腦已得。於是而依本體之明，（即良知）去量度事物，悉得其理。則一切知識，即是良知之發用。何至有支離之患哉。良知無知而無不知。（非預儲有對於某種事物的知識，曰無知。而一切知識，要依良知得起。若無良知本體，即無明辨作用，如何得有對於事物之經驗而成其知識乎。故良知是一切知識之源。所以說爲無不知。）如事親而量度冬溫夏凊，與晨昏定省之宜。此格物也。而良知之發用也。入科學試驗室，而量度物象所起變化，是否合於吾之所設臆。此格物也，即

良知之發用也。當吾面臨搶殺，當突而遭搶劫，當民權謀國，而揆度革命，當強敵侵陵，而揆度抵抗，此格物也。皆良知之發用也。總之，以致知立本。（致知即本體呈現，主宰常定。私欲不得亂之。故云立本。）而從事格物。則一切知識，莫非良知之妙用。夫何支離之有乎。若未能致知，即未見本體。程子云，百姓日用而不知者，正謂此輩。（百姓，猶言一般人。）夫未見本體者，其本體元未嘗不在。凡其一切知識云為，何嘗離得本體之發用而別有所取資。但彼夢然不自見本體。易言之，即不能返識自家元是自本自根，自為主宰而與一切妙用。（即不能返識五字，一氣貫下。）覺若機械之動，不自明所以而已。是以謂之日用而不知也。此日用而不知之人，其從事格物，雖成功許多知識，而於自己卻茫然。是即逐物而喪其生命。禮經所謂人化物也。陸王悼學者之支離，其寄意深遠，豈凡情所測哉。然已致知，已見體者，則其格物也，即此良知之應物現形，隨緣作主。（應物現形，借用宗門語。物謂所感。謂良知應感而現形。如事親則孝，交友則信，此孝與信，即良知之因感現形也。乃至科學上一切辨物析理之知，亦皆良知應感而現作種種知。隨緣云云，謂隨所緣感，而良知自為主宰，不迷亂也。與現形義通。）是則良知自然之妙用，乃不可遏絕者。故曰致知在格物也。如只言致良知，即存養其虛明之本體。而不務格物，不復擴充本體之明，以開發世諦知識。（世諦，借用佛書名詞。謂一切事物，乃世俗所共許為實有。而不可不求其理者。凡緣事物而起之知，可云世諦知識。）則有二氏淪虛溺寂之弊，何可施於天下國家，而致修齊治平之功哉。故格物之說，唯朱子實得其旨。斷乎不容疑也。（古今談格物者，凡六十餘說。要以朱子陽明為大宗。而朱子義長。）

物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身修。身修而后家齊。家齊而后國治。國治而后天

物格者，良知之明，周通乎萬物。良知以其條理之體，澈乎物之條理，而無所閡。故物得良知之所審度。是云物格。良知燭然。徧物而不遺物。（徧物言其周徧乎萬物，而無所不在也。）故其審度之功用，以積累日增而至於其極。朱子所云一旦豁然貫通者，蓋與積力久之候，實有此境，非臆說也。故曰物格而后知至。至之爲言極也。極盡良知之妙用也。夫周於格物，乃以極盡良知之用，而無所障蔽。（無障者，無障蔽也。）則發念皆當。匪獨私欲不得相干。而良知之明，由量度於物理者，愈精而愈增。則無誤犯之愆。故曰知至而後意誠也。

夫人不幸而作惡以自欺其本意者，非獨私欲之爲累也。蓋有發念之初，公私之辨未明，結果遂成乎私，而違其本意。此其所由然，蓋只於靜中，從事致知，（此知謂本體。致是工夫。覆看前文。）務涵養本體。而罕於動應之地，注重格物工夫。其本體或良知之明，雖未嘗不燭然在中。但空守其明，却未嘗量度於庶物，而得其則。則未能極盡良知之妙用。而審事恆疏。應物常誤。前世理學家，不獨以短於實用見譏，而行事亦頗有不爲人所諒者。（王船山謂明季賢者，皆王學之徒。其言雖稍過。然殺熊襄愍及袁崇煥以亡天下者，固皆托於王學者也。）蓋亦格物工夫太缺略。而良知之妙用，不能充之以極其盛。則擇善不精，而動念即乖。以欺蔽其本意。故必格物，（經云物格，是倒裝句法。）而後良知之功用，始極其盛。（是謂知至。）良知愈精明，則擇善必精，而執之也固。私欲不得相侵。故曰知至而後意誠也。至於意誠，則是本心之在身，常居君位。是謂心正。自此以下，並可準知。不須繁釋。

自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。

朱注，正心以上，皆所以修身也。齊家以下，則舉此而措之耳。張江陵直解曰。昔孔子說大學的條目，雖有八件。其實，上自天子，下至庶人，盡天下的人，一切都要把修身做箇根本。蓋格物致知誠意正心，都是修身的工夫。齊家治國平天下，都從修身上推去。所以，人之地位，雖有不同，都該以修身爲本也。（明張居正，有四書直解。純用語體文。善演朱子之旨。）

修身
- 致知、格物、誠意、正心 —— 莊子所云內聖
- 齊家、治國、平天下 —— 莊子所云外王

八條目，雖似平說。其實，以修身爲本。君子脩其身，而內外交修。格致誠正，內修之目也。齊治平，外修之目也。家國天下，皆吾一身。故齊治平，皆修身之事。小人不知其身之大而無外也。則私其七尺以爲身。而內外交修之功，皆其所廢而弗講。聖學亡。人道熄矣。

向來說經者，似謂八條目，只就君相言。庶人便無治平之事。此乃大謬。庶民不獨直接參預國政。而每一人之身，在其國爲國民，同時，卽在天下，爲天下之人。（卽與全人類爲一體）其精神與思想、言論、行事，

皆有影響於天下。故治亂、平天下，皆庶民所有事。張江陵盖深達此義者。顧亭林曰，天下興亡，匹夫有責。亦明於經義。

其本亂，而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

朱注，本謂身也。則末謂家國天下。本末一體也。（木之根謂之本。木之梢謂之末。故本末爲異體。）身與家國天下，雖分本末，而實一體。故修身之功，雖該乎齊治平，而反諸己身，實爲根本。其所厚者薄云云，正申上文重本之意。謂人情莫不厚愛己身，而對家國天下，皆較己身爲薄。今於其所厚之身，竟不知修。是於所厚者而薄矣。而欲其於所薄之家國天下，反能厚之，以致齊治平之功，此必不可得也。故修身爲本，是爲學樞要。身不修，而徒以知能爲學，則人道絕，而天地無與立矣。

六經之道，以盡性爲極則。（性者，吾人與天地萬物所共有之本體。但就其在人而言，則曰性。大學致知，即盡性之謂。可覆玩前文。）其功習在反己。以視西洋學術，根本自異。（反己者，以躬行實踐爲務，而歸於上達天德。天德謂性體也。非神帝之謂。西學以實測爲基。精於辨物析理。而畢竟不了自性。不見本體。）然經學並不主絕物反知。（老莊確有絕物之傾向，而主反知。儒者六經之旨，元不如此。）故大學總括六經旨要，而注重格物。則雖以涵養本體爲宗極，而於發展人類之理性或知識，固未嘗忽視也。（理性亦云理智。此固未嘗非良知性體之功用。但如不自識良知性體，則理智亦只成爲向外追逐之工具。而迷失其本。譬如下流之水。既離其源，便自成一種流。而與源異也。）經學畢竟可以融攝科學，元不相悖。人類如只注重科學知識，而不求盡性。則將喪其生命。（吾云生命一詞，與世所通用者，不必同義。參看新唯識論。）而有禮經所謂人

化物也之嘆。此人生之至不幸也。

大學首章，略釋如上。此篇自程朱表章。陽明復依據之。蓋六經之綱要。儒家之寶典也。朱子以爲孔子之言。而曾子述之。雖無確證。然其義必本於古者大學之教條。而吾夫子又斟酌損益，總括六經綱領旨趣。以歸完密。其先或口說流傳，至曾子之門人，而寫成篇章。（禮記中所記曾子之說爲多。可見曾子之傳授較盛。）今俗以疑古爲能。遂有謂此篇爲漢人所作者。此甚無稽。須知。此篇囊括萬有。廣大悉備。非孔子不能說。非親承孔子之旨者不能記。後生不解義。故敢輕侮聖文耳。此篇義嘗見稱於孟莊二子之書。莊生稱孔子以內聖外王，實本於此。（前列八條目中曾詳明。）孟子離婁篇云，人有恆言，皆曰天下國家。天下之本在國。國之本在家。家之本在身。此則明明德述古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先修其身諸文。至格致誠正，皆修身之目。孟子略不言及者，以既說到修身，則已隱括格致誠正於其中。故不妨省文也。孟子後於宣聖，不過百年。由此徵之，可知大學之傳，出於孔子無疑。司馬談在西漢初，已不解大學，至譏儒者博而寡要。談之學甚膚淺。迄今猶有贊其能論六家指要者。海上有逐臭之夫，豈不然乎。汝曹不悟六經宗要。（宗者宗旨。要者綱要。）讀大學，可悟其宗要。不得六經體系，讀大學，可得其體系。不識六經面目，讀大學，可識其面目。不會六經精神，讀大學，可會其精神。三綱領，八條目，漢唐諸儒皆莫能解。程朱始發其覆。至陽明而闡其理要。余今採三家之說，而爲疏決如右。汝曹如正其志，深其心，精究而實體之。由此以治六經。當知立人極。奉天常。（天常，謂究極而眞理。奉者，敬以持之而不敢失也。）性命。利羣生。莫大乎經學。其可一日廢而不講耶。

余既疏決大學首章。今當標儒行篇，略加論正。上追晚周儒風。爲求學者。鄭玄三禮目錄云。名曰儒行者，以其記有道德者所行也。儒之言，優也，柔也。能安人。能服人。又儒者濡也。以先王之道，能濡其身。近人章炳麟曰。儒行十五儒。大抵堅苦卓絕，奮厲慷慨之士。與儒家之訓正相反。儒專守柔，卽生許多弊病。西漢時，張禹孔光，闒然媚世，均由此故。然此非孔子意也。奇節偉行之提倡，儒行一篇，觸處皆是。是則有知識而無志節者，亦未得竊取儒名也。案宋史張洎傳。太宗令以儒行篇刻於版，印賜近臣及新第舉人。宋承五季衰亂。天下無生人之氣。太宗思提倡儒行，誠有所感而然。但學風之激厲，端賴在野大儒，以身作則。君主以虛文相獎，收効有限。而北宋諸老先生，竟未有表章儒行者。程伊川且甚排斥之。遺書卷十七云。儒行之篇，全無義理。如後世游說之士，所謂誇大之說。觀孔子平日語言，有如是者否。伊川爲宋學宗師，其斥儒行如此。宜乎理學末流，貌爲中庸，而志行畏葸，識見淺近，且陷於鄉愿而不自覺其惡也。今世衰俗敝，有過五季。貪汚、淫靡、庸闇、汚賤、浮誕、險猜，蕩無人紀。吾爲此懼。爰述儒行，並略附注如次。

魯哀公問於孔子曰。夫子之服，其儒服與。孔子對曰。丘少居魯。衣逢掖之衣。長居宋。冠章甫之冠。丘聞之也，君子之學博。其服也鄉。丘不知儒服。哀公曰，敢問儒行。孔子對曰，遽數之，不能終其物。悉數之，乃留，更僕，未可終也。哀公命席。孔子侍曰。

儒有席上之珍以待聘。（晏光曰。君子比德於玉，故稱珍焉。鄭注，大問曰聘。）夙夜強學以待問。（案此與上文，言蓄德道學，可爲人師。）懷忠信以待舉。（鄭注，舉，見舉用也。）力行以待取。（王船山曰，

取亦選也。案待舉，待取，明無求於世也。忠信、力行，修己以待物望之歸。論語：不患無位，患所以立。不患莫己知，求爲可知也。義與此通。荀子非十二子篇，君子能爲可貴，不能使人必貴己。能爲可信，不能使人必信己。能爲可用，不能使人必用己。故君子恥不修，不恥見汚。恥不信，不恥不見信。恥不能，不恥不見用。是以不誘於譽，不恐於誹。率道而行，端然正己，不爲物傾側。夫是之謂誠君子。）其自立有如此者。

儒有衣冠中，（中，孔穎達云，在常人中，不自異也。陳澔曰，中猶正也。）動作愼。其大讓如慢，小讓如僞。（張橫渠曰，大讓，如讓國，讓天下。誠心而讓，其貌若不屑也。若夫飲食辭避之間，是小讓也，若僞爲之，以爲儀耳。）大則如威，小則如愧。（吳澄曰，則，謂守法不踰閑也。案如威，如愧，言事關大法，如有所畏，不敢犯也。卽小節處，亦惟恐忽於當然之則，如有所恥。）其難進而易退也，粥粥，若無能也。（案非義不仕，故難進。不亂之朝，義不苟留，故易退。粥粥，陸德明釋文，卑謙貌。有若無，實若虛，非僞貌也。君子盛德若不足。其求進無已，故恆不自滿也。）其容貌有如此者。

儒有居處齊難，（鄭注，齊難，齊莊可畏難也。）其坐起恭敬，言必先信，（案言必先信諸心而後言之。故无妄。）行必中正。道塗不爭險易之利，冬夏不爭陰陽之和。（案不爭利，不避患。須於平時日用起居之際，養得此精神。若平時無養，一旦臨大變，必一無所守，而淪於鳥獸矣。道塗二句，吃緊。）愛其死，以有待也。養其身，以有爲也。（案有待，有爲，而後敢養身愛死。此非可僞托也。蓋將予人以可徵焉。）其備豫有如此者。

儒有不寶金玉，而忠信以爲寶。不祈土地，（鄭注，祈猶求也。）立義以爲土地。（案如人人脩儒行，皆能立義以爲土地。則侵奪之患可熄。而世界大同。）不祈多積，多文以爲富。（案義理富於內。積天下之財，何以易此乎。）難得而易祿也。（案難得，言其進德修業，皆待力於難也。論語，仁者先難而後獲是也（易，漢書李尋傳，引論語賢賢易色。顏師古注，易色，輕略於色，不貴之也。易祿，輕祿利也。從來注家，於此皆誤解。）易祿而難畜也。（案畜，容也。難畜，不取容於世也。輕祿故難畜。）非時不見，不亦難得乎。（案易乾之初九，潛龍勿用。則非時不見也。德未成，不可以教人。見未正，不可遽持之以號召當世。乃至有所發明，而未經證實，不輕宣布。將改造治制，而羣情未協，不可輕爲破壞。皆非時不見義也。從來注家，專就出處言，殊失經義。）非義不合，不亦難畜乎。（案奸雄之威勢，不能奪其所守。羣衆之習尚，不能移其所志。是難畜也。）先勞而後祿，不亦易祿乎。（案先後者，輕重義。勞者，今俗云犧牲也。寧自苦以救世。祿利非所先也。）其近人有如此者。（案儒者本平易近人。而其中之所存，乃極嚴峻。以此近人使親歷不得而假之也。）

儒有委之以貨財，（謂以貨財付屬之或賄賂之也。）淹之以樂好，（釋詁，淹，久也。）見利不虧其義。（虧毀也。案樂好之淹留，貨財之委屬，皆易使人醉利而忘義也。）劫之以衆，沮之以兵，見死不更其守。（鄭注，沮謂恐怖之也。）鷙蟲攫搏，不程勇者。（鄭注，鷙蟲，猛鳥獸也。程，猶量也。王念孫曰，不程勇者，當作不程其勇。與下不程其力對文。）引重鼎，不程其力。往者不悔。來者不豫。（鄭注，搏猶引重，不識勇力堪之與否，當之則往也。雖有負者，後不悔也。其所未見，亦不豫備，平行自若也。）過言不再。

（王闓運曰，人有過言，不使得再道。）流言不極。（鄭注，不極，不問所從出也。案見義明，則流言不足動。何更問所從出乎。）不斷其威。（案謂常以威嚴自持也。不斷，謂不間斷。）不習其謀。（案謂勇於行義，故不習謀。習者數也。謀之必周，而不可習。習則利害之私或起，而不果於行矣。）其特立有如此者。
（案鄭注，搏猛引重諸句，或以為害於義理。吾意不然。儒兼任俠。其平居所以養其勇武者固如是。）

儒有可親而不可劫也。可近而不可迫也。可殺而不可辱也。其居處不淫。（淫謂傾邪）飲食不溽。（忿滋味為溽。）其過失，可微辨，而不可面數也。（陳澧謂此語實未安。案人不能無過失。儒者能容人之微辨，則未嘗怙過而拒人之忠告也。面數，則以氣凌人，自不無推求過當處。有誣且辱之嫌。故儒者不受也。）其剛毅有如此者。

儒有忠信以為甲冑。禮義以為干櫓。（甲冑、干櫓，皆古之武器也。）戴仁而行。抱義而處。雖有暴政，不更其所。（案謂暴亂之政，儒者必謀改革。不以險難而更其志操也。）其自立有如此者。

儒有一畝之宮，環堵之室。（鄭注，宮謂牆垣也。環堵，面一堵也。五版為堵。五堵為雉。）篳門圭窬。（鄭注，篳門，荊竹織門也。圭窬，說文穿木為戶。左傳作竇。上銳下方，狀如圭形。）蓬戶（以蓬塞門也）甕牖。（以敗甕口為牖）易衣而出。（居常衣垢敝）并日而食。（或三日二日并得一日之食）上答之，（謂誠若以己說見用，儒者陳說，而上能應用也。）不敢以疑。（案謂凡事必以己所信諸心者，進言於上。若己疑而不決，則猶未深審，不敢以進也。）上不答，不敢以諂。（有言不用，則自守靜默，不諂曲以逢上。）其仕有如此者。（鄭注，此言貧窮屈道，仕為小官也。案鄭說非是。此節蓋言固窮高隱之儒。仕本訓學。不

必入官之謂仕也。此言貧而樂學也。若爲小官，則無由爲上所容矣。）

儒有今人與居，古人與稽。（鄭注，稽猶合也。古人與合，則不合於今人也。）今世行之，後世以爲楷。（正義，楷，法式也。言儒者行尊 以爲後世楷模。）適弗逢世。（適，之也。逢之與世左也。）上弗援。（不爲在位者所援引）下弗推。（不爲下民所推舉）讒諂之民，有比黨而危之者。（案民德民智之未進。而相比黨以圖政柄。則黠桀者爲之魁。而無知之民附之。相與顚倒是非。淆亂黑白。讒諂行，而正士危。古今所同慨。）身可危也，而志不可奪也。雖危，起居竟信其志。（鄭注，起居，猶舉事動作。信讀伸。言雖遭危己，而行事舉動，猶能伸己之志謀，不變易也。）猶將不忘百姓之病也。（孟子所謂天下有饑溺，猶己饑溺之也。佛氏悲愍衆生，亦此志也。）其憂思有如此者。

儒有博學而不窮。（案此言孤陋寡聞，不足爲學。故貴於博。博者，周以察物，而觀其會通。不窮，求進不止也。）篤行而不倦。（德行純篤 無有疲倦。經言君子自強。佛氏亦云精進。）幽居而不淫。（幽居，靜處時也。不淫，心不妄動也。）上通而不困。（案上通，猶言上達。洞澈萬化之大源。昭察萬理之宗極。猶佛言一切智智也。不困者，明審所照，非勞思慮而得之也。舊注均誤。）禮之以。（以用也）和爲貴。忠信之美。（以忠信爲美也）優游之法。（以和順爲法也）慕賢而容衆。（親仁，汎愛衆，與此同。）毀方而瓦合。（鄭注，去己之大圭角，下與衆人小合也。）其寬裕有如此者。

儒有內稱不避親。（正義，若祁奚舉其子祁午。）外舉不避怨。（若祁奚舉讎人解狐也。此與上事，詳左襄三年。）程功積事，推賢而進達之，不望其報。（言儒者欲舉人之時，必程效其功，積累其事，乃推而進達

之。不望其報。進賢非爲私也。）君得其志。（使國家得賢才，以行其志。）苟利國家，不求富貴。其舉賢援能有如此者。

儒有聞善以相告也。見善以相示也。（案不私其所聞見之道，必授朋友。成物所以成己也。佛氏誓願度衆生，亦此意。）爵位，相先也。（鄭注，相先猶相導也。）患難相死也。（朋友如其患難，不苟偷生也。）久相待也。（謂其所知賢能之友，久沈滯不升。己則待之乃進也。）遠相致也。（謂己得權位，而所知賢能，方遺棄於世。則必相致之也。遠謂遺棄。）其任舉有如此者。

儒有澡身而浴德。（正義，謂澡潔其身，不染濁也。沐浴於德，以德自清也。）陳言而伏。（案伏者，隱而不出之謂。儒者事君，以嘉謀嘉猷，密陳於君，而不洩於外。不自居功。今與相知共事，亦合如此。）靜而正之，上弗知也。（案靜正者，儒者於君，將順其美，匡救其惡，常存於未形也。今則朋友忠告之道亦當然。）麤而翹之，又不急爲也。（案麤謂大事。言君於大事，有過失。必翹舉其過，相匡正也。不急爲者，當俟幾而言。勿激於意氣，致成不可挽之勢也。此言儒事君之義。今僚屬於其長上，有時亦合如此。）不臨深而爲高。（案天下有甚深之淵，謂潛伏之勢力也。從來政治社會等等方面，當某種勢力龐時，每有反動思想醞釀而未形。積久，則乘勢者不戒，而釀日深。於是反動之勢，益增盛而不可遏。故御世之大略，當思天下之利，或失之於不均，而流極莫挽。天下之巨禍，恆伏於無形，而爆發可憂。故不可以我之足以臨乎其深淵之勢而輕之，遂自高賢，以爲無患也。當思危，而求均平之道耳。鄭玄以來，於此皆誤解。）不加少而爲多。（案天下之是非，不時出於衆好衆惡之所公是公非者。則從多數爲宜。不可以少而抗多也。有時衆好皆俗之

自從，反不若少數人獨見之明。則不可恃多以加乎少。加者，有自居優勢而抑彼之意。如我不欲人之加諸我也之加。鄭玄以來，於此均誤解。）世治不輕。（案世治。則人情易耽逸樂，應戒懼。儒者居安思危。當惕厲憤發，深求當世之隱患與偏弊，而思矯之。故云不輕。鄭玄以來，皆誤解。）世亂不沮。（案世亂。則人皆退沮。儒者早察亂源於無事之日。凡社會上之不平，政治上之過失，儒者皆詳其理之所未盡，勢之所必趨，流極之必至於已甚。故當亂之已形，慨奮其大勇無所怖畏之精神，率羣衆以改故取新。易所謂開物成務是也。故云不沮。若只獨行，而無所創造於世。豈不沮之謂耶。鄭玄以來，於此皆誤解。）同弗與。（案方性夫曰，與其所可與，不必同乎己也。此說得之。莊周與惠施異，學不同。而有濠梁之樂。顧亭林與李二曲等，學不同。而有切磋之益。此學之不必同而後與也。孔子政治思想，與管仲相隔奚止天壤。而大管仲之功，不以後來孟子之隘。沮溺丈人，皆隱淪避世。而孔子猶欲析喻以心。此言治之不必同而後與也。夫言與乎同者，則天下有凶狡之徒，挾私以同乎我。有庸俗之輩，妄附以同乎我。則與同也，乃將我之所自持者，而盡喪焉，以成下流之歸。可不戒乎。）異弗非也。（案學必觀乎異，而後吾之智進。故必觀乎異，而後吾之慮周。友必親乎異，而後吾之過有所鑑，德有所立。）其特立獨行有如此者。

儒有上不臣天子，下不事諸侯，愼靜而尚寬。（案愼靜，則[illegible]，而能容物。故須尚寬。）強毅以與人。（案尚寬，非苟屈以順人之謂也。故言強毅。）博學以知服。（案博學，則易自恃以輕人。須知，理道無窮。合古今中外學者之所得，其以測夫無窮者，終無幾何。而我一人之學，雖博，又幾何耶。前乎我者，有一長足以遺我。我受其恩，不敢不服。況其德業純備，發明至道，精思妙悟，創通物理者乎。並乎我者，例前

可知。夫學愈博，而愈見理道無窮。擇善不容稍隘也。故云知服。知服者，知服善也。妙哉此一知字。人之不服善者，唯其無知故也。）近文章。（一日不親書冊，則心神放逸。）砥厲廉隅。（廉隅，方正之義。）雖分國，如錙銖。（鄭注，言君分國以與之，視之輕如錙銖。算法，十黍為絫，十絫為銖。六銖為錙。兩錙為兩。）不臣不仕。（案寄迹世間。忘懷榮利。量超乎宇宙。德侔乎造化。）其規為有如此者。（王船山云，規矩，謂器量也。）

儒有合志同方。營道同術。（正義，方，法也。同術，則同方也。但合志同方，據所懷志意也。營道同術，據所習道藝也。）並立則樂。（謂與友地位相等，則歡樂也。）相下不厭。（若地位下者，不相厭賤。敦素誼也。）久不相見，聞流言不信。（信友之篤守 不至如毀謗者所言也。）其行本方。（本之方正。）立義。（所立必存義也。）同而進。（如朋友政治上主張，與己同。則進而從之。）不同而退。（朋友政治上主張與己不同。則退而避之。）其交友有如此者。

儒有不隕穫於貧賤。（隕穫 困迫失志之貌。此言窮居不損其志節。）不充詘於富貴。（充詘，歡喜失節之貌。此言富貴不淫也。）不慁君王。（慁 辱也。言儒者素履方正。不為天子諸侯卿大夫羣吏所困迫而違道。）不累長上。（案長上 猶言君王等也。徐仁甫曰 累猶毀也。謗也。荀子致仕篇，殘賊加累之譖，君子不用。楊注 以罪惡加累誣人也。此釋是也。庶人議議政事，時有惑於一己之利害，或一方之得失。及以局外之見，而不解當塗之困。儒者不枉己以迎合長上。亦不隨俗輕肆毀累也。）不閔有司。（案閔，病也。有司，羣吏也。儒者在鄉，不私徒黨以干涉吏事。澹臺子羽，非公事，不至於邑宰之室是也。晚世搢紳，以資

望緣於鄉里○病有刑而離民○儒者不爲也○）其尊讓有如此者○（案此言儒者自敬而能讓也○舊本，此節在溫良者一節下，殊不合○今移此○又此節下，有故曰儒三字●今移溫良者一節下○從俞樾校改●又此節，舊在溫良者一節之後○今從俞說移前○）

溫良者，仁之本也○（溫，和也○善也○良亦善也○）敬慎者，仁之地也○（地所以持載萬物○敬慎則心不放，故爲仁之地○）寬裕者，仁之作也○（寬則不迫○裕則有餘○作者動作必寬裕○）孫接者，仁之能也○（遜辭接物，是仁之能○）禮節者，仁之貌也○（禮，誠中形外也○）言談者，仁之文也○（正義，言辭談說，是仁之文章○）歌樂者，仁之和也○（詩歌音樂，是仁之和悅○）分散者，仁之施也○（分散蓄積而振貧窮，是仁之恩施○）儒皆兼此而有之○猶且不敢言仁也○故曰儒○（鄭注，此兼上十有五儒○蓋聖人之儒行也○孔子嫌若斥己，假仁以爲說○仁，聖之次也○案孔子以仁立教○新唯識論卷下明心章已言之○儒者之學，仁學也○故儒者百行，總歸於仁○鄭玄不解，乃曰假仁以爲說○此非經旨也○又發心求仁，亦可謂仁人○仁德全備，乃云聖人○非謂聖更有道超乎仁體也○仁，聖之次，此語亦易生誤解○）

今衆人之命儒也妄○常以儒相詬病○

孔子至舍○哀公館之○聞此言也，言加信○行加義○終沒吾世，不敢以儒爲戲○

十力按，儒行一篇，顯晦異迹○而行事皆出乎中正○不審伊川何故斥爲癡諺也○今略舉其大者○如成己，成人之德行○聞善以相告○見善以相示○即夫子己欲立而立人，己欲達而達人之旨○佛氏度衆生之宏願，亦同斯行○世治不輕○世亂不沮○其經綸宇宙之弘規偉略，於是可見○不臨深而爲高○不加少而爲多○則所以察羣變，通物情，

而同其化者，可謂至矣。同弗與，異弗非。道並行而不相悖；萬物並育而不相害。可謂善體天地之化，自由之一極則也。（吾國民元以來，黨人知敬儒行，則不至以私欲比黨而禍國。）行方立義。同而進。不同而退。友道閒然。今之黨人猶當循斯紀。（民國以來，黨禍至烈。使儒行修明，當不至此。）不臣天子。不事諸侯。雖分國，如錙銖。逍遙乎塵埃之外。亦與潛居比迹。此則儒之畸形也。然慎靜尚寬。不捨人倫。要自異於道家之風。非時不見。而貴難得。其視璞與璣璣，蓋賤之微哉—見利不虧其義。劫以衆，沮以兵，見死不更其守。可謂堅固嶷然矣。讒諂之民，比黨相危，而志不可奪。猶將不忘百姓之病也。何其仁之至耶。若乃蓬戶圭竇。并日而食。以自苦爲極者。猶儒在位之詢。弗忘當世之務。嗚乎，仁矣哉，儒行也。佛家有華嚴普賢行願品，庶幾同符此篇。余故攝大凡而述之。（若單舉儒行，則不可見儒學綱領旨趣。莫知其行之所由成也。）章炳麟謂儒行，堅苦慷慨，大抵高隱任俠二種。若然。則枯槁與尚氣者，皆能之。何足爲儒。何可語於聖神參贊位育之際。（聖神者，孟子云聖而不可知之謂神。）細玩儒行，豈其如是。夫百行一本於仁。自立身而推之輔世。細行不遺。大行不滯。（如世治不輕。世亂不沮。及不臨深，不加少。同弗與。異弗非等。此是贊參位育本領。固滯隱之有。）其迹間有似於隱與俠。要不可謂儒行止乎此也。夫儒行大矣。章氏何足以知之。

大學儒行二篇，皆貫穿羣經。而撮其要最。詳其條貫。揭其宗旨。（有謂儒行，只是條列各種行誼，殊無宗旨者。此甚妄。此篇明明以百行一本於仁。與論語相印證。孰謂無宗旨乎。儒行篇，自昔罕有注意者。漢唐經師，只是注疏之業。根本不知儒者精神。就古孔穎達之注，於儒行精要，都無所窺。兩宋理學，大抵不脫迂謹。末流遂入鄉愿。近人詆程朱諸師爲鄉愿。此無足怪之談。但理學末流誠不佳。明儒學宋。則陽明子雄才偉

行，獨開一代之風。然宋流不免務狂禪，或氣矜之雜。卒以誤解。陽明教人，忽略爲學與知識。其弊宜至此也。儒行首言夙夜強學以待問。又曰，博學不窮。曰博學知服。陽明却不甚注意及此。故不能無流弊。宋明諸儒，本無晚周儒者氣象。宜其不解儒行也。近時章太炎，謂士習卑汚，願思提倡儒行。然只以高隱任俠二種爲之。因其疑儒行，亦太淺矣。吾於此，只明宗趣。未及詳釋（二）博大宏深。蓋以簡少之文，而攝無量義也。二三子說經，從此入手，必無茫然不知問津之感。讀六經之後，又須遊玩二篇。當覺意思深遠。初讀時，絕不相同。夫學不本於經，卽無根柢。試閱羣册，於一切知識，各有所明。閱之，皆有裨見聞。啓人知解。然與學問，不是只有許多知識，便足云學。智必造其極，是以會散著之知，而得其通。理必究其原，是以羅萬殊之理，而會所歸。根據經驗，以極乎窮玄造微。窮數達變，以究於盡性至命。通智慧、道德、生活而爲一。始可云學與問。此則必賴讀經，以資引發，而後有成。若徒習世間書册，其神解不得超出。其胸懷不得廣大。其情趣不得灑脫。人生自甘墮落，可惜也。

夫六經廣大。無所不包通。而窮極萬化眞源。則大道恆常。人生不可不實體之也。若乃事變無常。貴宜治理，寔妙於經。綜以九義，庶幾握要。此皆通萬變而貞其大常。爲可不究。經旨廣博，大學爲之總括。三綱八目。範圍天地。乾坤可毀，此理不易。續述儒行。皆人生之至正至常，不可不力踐者。故經者常道。不可不讀。人生一方固須從事知識之學，以通萬變。一方尤須從事超知之學，（經學不限於知識之域。而給人以參透化，究天人之廣大智慧。故是超知的學問。）以於萬變中而見常道。人生如不聞常道，則其生活絕爲流轉，絕無歸趣之實。其行事恆隨利害易向，而不以公正爲權衡。此古今所以治日少，亂日多也。嗚乎，此意不可與今之

大害，猶不忍無言。

第二講　讀經應取之態度

讀經應持如何態度，二三子之問及此也，其意何居。古之學者，於六經其相尊信，其或有妄疑者，蓋極少數耳。（如宋時，歐陽修疑繫辭，蘇軾兄弟毀周禮，李覯司馬光疑孟子，此皆智小而不足以通微，識短而不足以見大，故妄疑耳。）今之學者，以疑古爲名高。其於六經，大抵視爲漢人所採集。更不必深究其有何義蘊。二三子問讀經應持之態度，殆欲於疑與信二者之間，愼擇其一歟。然此非余之所欲詳答也。六經是否爲孔子所作述，吾將於第三講略言之。讀書貴能疑。疑者，所見未眞，心懷猶豫，因此，多方抉擇，所以求事理之眞是。而非以一切狐疑爲足尚也。讀書貴篤信。信者，因讀書而有得，引申以長，觸類以通。所知既博。所守必約。知不極其博，則無以爲約守之資。守不極其約，則所知未能實有諸己，即其知乃浮泛，而不得爲眞知也。信者，守約之謂，會衆理之極，而反己以實體之，即我與眞理爲一，是爲守約。是謂信。非但以不疑於書之所記述便謂之信也。故吾之談疑與信，乃與俗說頗異指。疑信復相資。眞篤信者，每以能疑，而始成其信。眞能疑者，恆精於抉擇，而不終陷於疑。蓋疑信本兼資，而無可偏尙。一有偏尙，則易於信者，不免失之疏。而偏於疑者，亦長墮於惑。此學者所宜戒也。

二三子問讀經應持之態度，其意以爲，或如昔賢之一意崇信，或如時人之唯務懷疑，其態度誠有異。而吾於此，不欲詳答者。則以來問，或未探其本，未叩其要。吾將更繹所問，爲諸子告。

夫植樹者，善培其本。築室者，先闢其基。爲學必有基本。其視築室與植樹，輕重大小之相去，豈可以數

計哉。今之學者，只以博覽爲務。以聞見之廣，知識之富，便足云學問。而不悟學問更有基本。不曾於博覽或知識外，更有切實用力處，以如是之態度而爲學，雖熟讀羣經，於名物訓詁，無不精究，其於聖人之道，終必茫無入處，可斷言也。夫求聖人之道者，必有高尚之志。未有志趣卑污，而可聞大道者也。故學問有基本焉，立志是也。昔者陽明有示弟立志說云。夫學莫先於立志。志之不立，猶不種其根，而徒事培擁灌溉，勞苦無成矣。世之所以因循苟且，隨俗習非，而卒歸於污下者，凡以志之弗立也。故程子曰，有求爲聖人之志，然後可與共學。人苟誠有求爲聖人之志，則必思聖人之所以爲聖人者安在，非以其心之純乎天理而無人欲之私歟。聖人之所以爲聖人，唯以其心之純乎天理而無人欲。則我之欲爲聖人，亦惟在於此心之純乎天理而無人欲耳。欲此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理。務去人欲而存天理，則必求所以去人欲而存天理之方。求所以去人欲而存天理之方，則必正諸先覺。考諸古訓。而凡所謂學問之功者，然後可得而講，而亦有所不容已矣。夫所謂正諸先覺者，既以其人爲先覺而師之矣，則當專心致志，惟先覺之爲聽。言有不合，不得棄置，必從而思之，思之不得，又從而辨之，務求了釋，不敢輒生疑惑。（按此段語，足爲今人對症之藥。今時學子，於前代聖哲之言，往往不求甚解，輒生疑惑。所以自絕於大道也。或問。前哲所言，不必盡是，何可無疑。答曰，吾人見地，焉得一一求同於前哲。要不可掉以輕心，須於往聖昔賢之學，求深切了解，然後可以辨從違。若驟固一二不合處，便以輕心，恣生疑惑，即不復能深究古人之大全。不得古人精神。深可惜。）故記曰，師嚴然後道尊。道尊然後民知敬學。苟無尊崇篤信之心，則必有輕忽慢易之意。言之而聽之不審，猶不聽也。聽之而思之不慎，猶不思也。是則雖曰師之，猶不師也。（按陽明之世，學子於前代聖哲若孔子等，猶奉爲先師。

雖於六經之言，觀之不審，思之不愼。尙未敢唾棄也。今則肆有以先哲爲師者。此世習一大變也。）夫所謂考諸古訓者。聖賢垂訓，莫非教人去人欲而存天理之方。若五經四書是已。吾惟欲去吾之人欲，存吾之天理，而不得其方，是以求之於此。則其展卷之際，眞如饑者之於食，求飽而已。病者之於藥，求愈而已。暗者之於燈，求照而已。跛者之於杖，求行而已。曾有徒事記誦講說，以資口耳之弊哉。（按去人欲存天理一語。雖自宋明諸師盛言之，而實堯舜孔孟以來相傳宗旨也。堯舜禹之相授受曰執中。湯亦執中。中者天理也。執中，猶存天理也。論語開宗明義，說一學字。學者覺義。覺者，去人欲存天理也。或有難言。欲曰人欲，則旣爲人之欲矣，何可去。且如去欲而別有理者，則理其如槁木死灰耶，而何以存爲。答曰。天理者，吾人所以生之理也，是名爲性。以其主乎身而言，又名本心。此心，元是生生而條理。其發於日用云爲之際，感物而動者，莫非欲也。然以其至動而不可亂，隨發而莫不有則，故謂之天理，而不謂之人欲。所謂視極其明而無所炫，聽極其聰而無所蔽，乃至臨財毋苟得，臨難毋苟免者，皆性之欲也。然不可謂之人欲，而謂之天理也。汝以爲此理，如槁木死灰，則未嘗反己自識也。人欲者，非離天理而別有本也。吾人不能保任本心，遂至身失所主，而順形骸之私，迷以逐物，而與之俱化。如五色令人目盲，五聲令人耳聾，乃至見色思淫，見利思得，臨難苟免者，皆迷妄之動，積以成習。及習已成，則身受其縛而不可解也。迷妄謂之人欲。此雖無根，而足以違礙天理之心。如浮雲無根，而可以障太陽也。故去人欲者，去迷妄之謂也。存天理者，存養本心而無放失。使本心常爲一身之主，則隨心之所欲，皆不踰其自然之則也。理欲非二元，則以欲本無根，只是迷妄故耳。）夫立志亦不易矣。孔子聖人也，猶曰吾十有五，而志於學。三十而立。立者，志立也。雖至於不踰矩，亦志之不踰矩也，志

豈可易而視哉。夫志，氣之帥也。人之命也。猶木之根也。水之源也。源不濬則流息。根不植則木枯。命不續則人死。志不立則氣昏。（須反己督識。）是以君子之學，無時無處，而不以立志爲事。正目而視之，無他見也。傾耳而聽之，無他聞也。如貓捕鼠，如鷄伏卵，精神心思，凝聚融結，而不復知有其他。然後此志常立，神氣淸明。義理昭著。一有私欲，即便知覺，自然容住不得矣。故凡一毫私欲之萌，只責此志不立，即私欲便退聽。一毫客氣之動，只責此志不立，即客氣便消除。或怠心生，責此志，即不怠。忽心生，責此志，即不忽。懆心生，責此志，即不懆。妬心生，責此志，即不妬。忿心生，責此志，即不忿。貪心生，責此志，即不貪。傲心生，責此志，即不傲。吝心生，責此志，即不吝。蓋無一息而非立志責志之時。無一事而非立志責志之地。故責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛。太陽一出，而魍魎潛消也。自古聖賢，因時立教，雖若不同，其用功大指，無或少異。書謂惟精惟一。易謂敬以直內，義以方外。孔子謂格致誠正，博文約禮。曾子謂忠恕。子思謂尊德性而道問學。孟子謂集義養氣，求其放心。雖若人自爲說，有不可强同者。而求其要領歸宿，合若符契。何者，夫道一而已。道同則心同。心同則學同。其卒不同者，皆邪說也。後世大患，尤在無志。故今以立志爲說。中間字字句句，莫非立志。蓋終身學問之功，只是立得志而已。若以是說而合精一，則字字句句，皆精一之功。以是說而合敬義，則字字句句，皆敬義之功。其諸格致、博約、忠恕等說，無不脗合。但能實心體之，然後信予言之非妄也。又與張世文云。區區於友朋中，每以立志爲說。亦知往往有厭其煩者。然卒不能舍是而別有所先。誠以學不立志，如植木無根；生意將無從發端矣。自古及今，有志而無成者則有之。未有無志而能成者也。

余謂陽明立志責志之說，精警至極。學者宜奉爲師保。然責志必先立志。苟志猶未立，則其人直是自暴自棄。更何望其除自責以彊爲善，而免於下流之歸耶。故責志切要。而立志爲本。志已立，而持之未固，養之未純，偶不能無放逸也。則反而自責，即激發本志，而精進不懈矣。又志字之義，陽明似未深詳。凡人聞說志字，便若其意義甚顯，不待索解。然試詰之，則又茫然莫知所對。每見少年，妄自標舉。其意念中，或欲高居人上，（大抵欲得名利權勢，高出乎人。其較勝者，欲求學問知識，高出乎人。夫貪名勢者，誠爲汙賤。而將學問知識，看作爲可以自務之具，不悟此爲自修之所不容不勉者。其鄙陋之情，較之貪名勢等者，相去亦不能以寸。）或欲建立何等事業，（一切事業，皆人生職分所當爲。然若本自私自利之意作去，則不成事業矣。革命不出於救世之仁心，僅以忿嫉之私，欲取而代之，則以暴易暴，而可成順天應人之功哉。）以爲其志在是也。不悟此等意念，正是無志者迷妄之情，私欲之熾然纏發而不自覺耳。以此爲志，則是認賊作子。飲鴆自毒。乃以自絕其生生之理，而不可復陽，豈不哀哉。（莊子云：近死之心，不可復陽也。陽者生義。言不可復生。）夫世之自暴自棄，以趨迷妄，本無志，而猶自熹爲有志者，正以志字之義未明故耳。彼以爲心之有所向往，便謂志。如是，則向於自私，向於狂惑，向於汙下，無不可謂之志。而志之一字，又何足道哉。志字固有向往義，如毛詩序云，志者，心之所之是也。志亦與識同。識記也。引申之爲存。王船山讀四書大全說，云心有所存主名志。余謂志字義，當以船山之訓爲主。陽明於志字，似取向往義。故曰人苟誠有求爲聖人之志，則必思聖人之所以爲聖人者安在云云。（覆看前文。）蓋謂所向往在乎聖人，必去求聖人之所以爲聖。於是務效聖人，而用去人欲存天理之功。據此，則志者，非內自立，乃依他而起。（他謂聖人。由外慕聖人而起向往，故曰依他

。）不知天理之心，人人固有。反己自識，勤加保任。（保者保持。任者任持。卽毋放失之謂。勤加云云，却非用力去把捉此心，只是時時在在，不稍鬆懈，不令此心放失。如居處恭，執事敬，與人忠，乃至一切格物窮理時，都只任靈明之心，契應乎眞，不以偏見或意見而興謬解。如此，則天理之心，恆未放失。反之，如居處不恭，執事不敬，此便是天理之心放失了。乃至窮理時，而任意見去妄猜，或妄爲然否。此亦是放失其天理之心。若天理存時，自能愼思明辨，知之爲知之，不知爲不知，決不聽意見用事也。學者於日用間，能猛省自察識，則知勤加保任之功不可少。而於古聖賢爲己之學，亦漸可識。）使此心（卽上云天理之心）常爲主於中。而迷妄不起。（卽人欲不起之謂。）是謂心有存主。（存主卽是天理之心。非另有一心來存主乎天理之心也。而曰心有存主者，以措辭之方便，故於存主上，置心有二字。）是謂志。故志者，自內立。非由向外追慕聖人，然後模倣之，以返諸己，而下存天理去人欲之功也。（非由至此爲句。）夫內無其源，而歆羨於外。終未可取資於外，以塡實其內也。唯內有本而不窮，則依於自內，而順以發之。（立志之立，只是順吾所固有天理之心，而任其自然之發。順字，正是工夫。上云勤加保任是也。發字極有力。直如春氣至而萬物皆發之發。此心備萬理而起萬化，含萬德而應萬事，其發也有竭盡乎。吾人只須有保任之功，不令此心放失，他自然會發。）滂沛莫禦矣。使其未知反己，而欲其效法聖人，此必不可得者。聖人者，能盡天理者也。（盡者，謂實體之而無有虧蔽。）必自求吾心之天理，卽內有存主，而後於克盡天理之聖人，乃知所歆慕，而有懇重向往之忱。如天理之心，爲私欲所障蔽，竟不知反而求之。將墮沒於迷妄之中。大浸稽天，長溺不反。其心冥昧，其質頑鈍，是謂物化。物化者，天理已絕，更何望其能興感於聖人而是則是效哉。

故志字有二義，曰存主，曰向往。二者實亦相資。必能反諸內所固有天理之心，（此言內者，實不與外對，爲不知反己者，故言內耳。上文用內字者，皆準知。）存持不懈，涵養充實。即中有存主，大本已立。則其器量日益宏遠。睿智日益盛大而無礙。其精神乃與古之聖人相通。所欲慕向往者，一惟聖人之克盡天理，而思竭其力以與之齊，所謂當仁不讓是也。故向往之極乎高明而遠於污下者，由中有存主故也。若無所存主，而徒言向往。則天君失位。私欲潛滋。雖或有一念乍欣乎聖，而妄情即遽起以間之，此念不可繼。終爲禽獸之歸而已矣。夫中有存主，則其向高明，（謂向往聖人。）自不容已。譬如參天之古木。其根甚深。（根，喻中有存主。）故挺然植立，以向穹蒼。（其向往極高。）而成參天之勢矣。人之有志，蓋亦如是。其存主愈純固者，其向往必高明。人之所以克全其固有之天理，立大本以起萬行，備衆善而立人極者，以其志誠立而不可移故也。志字，具有存主向往二義，而存主義，實爲主要。天理之心，歷歷不昧，參前倚衡，毋敢放逸。（論語，立則見其參於前也。在輿，則見其倚於衡也。即太甲篇顧諟天之明命意思。）造次顛沛，必於是。極夫己立立人，己達達人。萬物皆備於我，而至樂大足於己。此存主之實也。自始學迄於成聖，其道在斯。陽明以向往聖人爲始學事。而終引歸去人欲，存天理。其於存主之義，元未相悖。但初學未知反己，（反己，即心有存主。）欲其以聖人，爲所向往，是由不濬其源，而妄冀流之長也。其可得乎。

陽明曰，自古及今，有志而無成者，則有之矣。此語未安。蓋以向往言志，則徒外羡乎聖人，而其情不恆。其力不充。宜其無成也。若知志者，只是心有存主。則萬理之宗，萬善之源，反己體之而即是。（此言體之，猶言保任之也。）無須向外模倣。知其在己之謂默識。（知字義深。言自明自證也。）盡其在己之謂思誠。

（孟子曰，思誠者，人之道也。誠即天理。思字義深。思誠者，默與理契。起心動念，舉手投足，無在非天理流行，而私欲不得間之。是思誠者也。）實其在己之謂據德。（實者，充實之也。論語曰，據於德。德者，推致吾心之天理於事事物物，力行而有得於心之謂。據者，即以德為所依據。）是故存主工夫，悉皆自力，不依他起。自力則未有無成者也。如其無成，必是自力未發起也。易言之，即志未立也。誠有其志矣，豈有無成者乎。子曰，苟志於仁矣，無惡也。（仁即天理。）又曰，我欲仁，斯仁至矣。何患乎無成哉。夫唯以向往言志，則凡人情之所甚欲者，（如政治家之求成於功名，乃至百工技藝之求成於事業。）皆其所向往。而皆不必有成。則以其事皆待乎外，而非唯依自力之可至也。若知志者，存主之謂。則人人固有天理之心，所謂無盡寶藏是也。（此心含萬理。賅萬善。故以寶藏言之。）此其發現，全憑自力。無藉乎外。自信，自成。而決不患無成。唯其力之足乎己，無所待而已矣。

故志者，存主義。心有存主，即自力生。或有放失時，則反而自責，存主斯在。陽明責志之說，親切無比，學者所宜服膺。子曰，有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。夫人之患，在拘於形骸，而逞其私，以障礙其固有天理之心。遂至閉遏天賦無限之力，不能引而發之，宣而暢之，以成乎頹然無所堪任之頑物。（佛家說眾生之最卑劣而不可語向上事者，為無所堪任。今吾國人縱欲敗度，難與為善，正佛之所呵。）此孟氏所云自暴自棄也。明儒方正學曰。人之身不越乎百年。善愛其身者，能使百年為千歲。不善愛其身者，忽焉如蚊蚋之處乎盎缶之間。夫蚊蚋之生，亦自以為適矣。而起滅生死，不踰乎旬月，當其快意於所欲，以盎缶為天地，而不知其所處之微。昧陋之民，亦若是矣。迷溺於財色權勢，以身為之役，而不以為勞。其心以為至樂也，

而不知其可悲也。甚適也，而不知其汚辱也。均之爲身也，聖賢之尊榮若彼，而衆人之汚辱若此，曷爲而然哉，有志與否致之耳。朱子與田子眞書曰。嘗謂今日事事做不得。只有向裏存心窮理。外人無交涉。然亦不免違條礙貫。看來無著力處。只有更攢近裏面安身立命耳。不審比日何所用心，因書反之，深所欲聞也。朱子所云攢近裏面安身立命者，正是存主處著力。正是立得此志定。學者由是而學焉，徹上徹下，徹始徹終，只此而已矣。反是而求成於學，焉惡知其所極哉。

夫學者必自有其志，而後可讀經。何者。六經，聖人之言也。聖人之言，發於其志。學者在由聖人之言，以通其志，非徒誦其言而已。通聖人之志者，必自有其志者也。所以者何。一言乎志，則衆人與聖人同也。同而後可以相喻。由志同故。其量之無所不涵也同。其智之無所偏蔽也同。其思之無所不運也同。其仁之無所不周也同。其力之無所不注也同。唯同也，故相喻。如好好色，惡惡臭，我知人之有是好惡也，我與人之情本同故也。蜎生長乎糞，毛嬙西施，魚見之深入，鳥見之高飛，蜎與魚鳥，不同乎人之情，則於人之所好惡，必不相喻矣。以是反徵，志同而後可相喻，斷然無疑也。聖人獨與天地精神往來。其於造化之奧，天人之故，冥會而實體之。萬事萬物之則律，精思而探其原。天下後世羣生之休戚，常若痛癢之在其身。凡此，皆聖人之志之所存也。學者如無志，即自暴自棄，以遠離乎聖人，而爲夷狄鳥獸之歸。猶望其通聖人之志，是責蜎與魚鳥，通吾人之好惡也，非大惑歟。夫衆人之與聖人同焉者，其志也。衆人而有志，則衆人亦聖人也。雖去聖人千歲之遙，萬里之遠，而相喻如一體也。衆人而無志，則衆人只是衆人。縱使親承聖人謦欬，而精神不可通，相隔奚啻天壤。況讀其遺經於百世之下者乎。故學者如不能立志，責志。則其讀經，如童子誦數而已。終不可喻聖

人之志。夫以志喻志，（上志字，就學者言。下志字，就聖人言。）以在聖人者，與在己者別也。（己者，設為學人之自謂。）無志，終不可喻聖人之志，為其自相障隔也。（學者不立志，便自與聖人障隔耳。聖人可會述人以為道哉。）經生號治經，只以精審訓詁，致覈名物為務而已。將聖賢反己求志之實學，漠然無所動於中。外馳而喪其內。（以博聞為名高，而不務成己成物之實。）侈知而昧其原。（侈於瑣碎之知，而不聞大道。）如是而讀經，與不讀何異。象山教學者先立乎其大，（大謂者。）異乎古明訓也。

學者何故不能立志，私欲累之也。私欲之甚者莫如名。外鶩於名，則中藏鮮實。亡實者，志已不持，萬惡所由始也。古今有聰明才辨者蓋不少，而攷其所造就，往往甚草草，甚至自誤誤人之罪不可逭。其所由至此者，急於自見，迫於自炫之私過熾。則自反自修之忱，漸以減之至盡。遂浮游之小慧，縱搖蕩之狂情，投時風衆勢之所偏尚。而不暇於擇善固執。不堪以精義入神。此好名者之通患也。好名之風盛，則思想界，日趨於浮淺混亂。其舉俗相習於卑靡、虛誑、淫佚、縱欲，乃至作種種惡，而無有維繫身心，充實生活之要道。好名者，外逐而內無以自持。故其流極不堪問。學者習以成風，則影響於社會者，其害不小。天之化道，始於幽潛。（乾卦初爻，可玩。）人之成德，修於宥密。（詩云，夙夜基命宥密。）虛名不可尚也。善夫章實齋之鍼名曰。名者，實之賓。實至而名歸，自然之理也，非必然之事也。君子順自然之理，不求必然之事也。君子之學，知有當務而已矣。未知所謂名，安有見其為實哉。好名者流，徇名而忘實。於是見不忘者之為實爾。識者病之，乃謂使人後名而先實也。雖然，猶未忘夫名實之見者也。君子無是也。君子出處，當由名義。先王所以覺世牖民，不外名教。伊古以來，未有舍名而可為治者也。何為好名乃至忘實哉。曰，義本無名。因欲不知義者由於

義，故曰名義。教人無名。固欲不知教者率其教，故曰名教。爲而爲名，求其之明也。寧論上古之民，不知稼穡，而羞樹藝之名以勸農。不知衣，而有孟縷之名以勸蠶。今不問農蠶，而但切切焉相矜勝。必有觀耕織而忍饑寒。假借糠粃以充饑。醫褰敗絮以偽煖。斯乃好名之弊矣。故名教名義之爲名，農蠶也。好名者之名，饑煖也。必欲饑飽煖之名，未有不強忍饑寒者也。然謂好名者喪名，自然之理也，非必然之事也。昔介之推不言祿，祿亦弗及。實至而名歸，名亦未必遽歸也。天下之名，定於眞知者。而稍覺於似有知而實未深知者，夫眞知者，必先自知。天下鮮自知之人，故眞能知人者不多也。似有知而實未深知者，則多矣。似有知，故可相與稱譽名。實未深知，故好名者得以售其欺。又況智干儕輩，竭盡平生之思力，而謂此中未得一當哉。故好名者，往往得一時之名。猶好利者，未必無一時之利也。且好名者，固有所利而爲之者也。如賈之利於市焉。賈必出其居積，而後能獲利。好名者，亦必澆瀉其實，而後能徇一時之名也。蓋人心不同如其面。故務實者，不能盡人而稱譽焉。好名之人，則務揣人情之所向，不必出於中之所謂誠然也。且好名者，必趨一時之風尚也。風尚循環。如春蘭秋菊之互相易而不相襲也。人生其間，才質所優，不必適與之合也。好名者則必屈曲以徇之。故於心術，多不可問也。脣亡則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，此當勢有必至，理有固然也。學問之道，與人無忮忌。而名之所關，忮忌有所必至也。學問之道，與世無矯揉。而名之所在，矯揉有所必然也。故好名者，德之賊也。若夫眞知者，自知之確，不求人世之知之矣。其於似有知實未深知者、不屑同道矣。或百世而上，得一人焉。弔其落落無與儔也。未始不待我爲後起之援也。或千里而外，得一人焉。悵其遙遙未接迹也。未始不與爲比鄰共沿也。以是而問當世之知，則寥寥矣。而君子不以爲患焉。浮氣息。風尚平。天下之大，豈無眞知者哉。

至是而好名之使，亦有所窮矣。故曰實至而名歸，好名者喪名，皆自然之理也，非必然之事也。卒之、尊亦不越於理矣。然謂眞有志者，不願乎外。最宏者其識遠，何暇計流俗之名。夫鷃鵲啁啾，和者多也。茅葦黃白，靡者衆也。鳳高翔於千仞。桐孤生於百尋。雖寡和無偶，而終不能屈折以隨乎茅葦鷃鵲。是以君子發憤忘食，闇然自修，不知老之將至，所以求適吾事而已。以有涯之生，逐無涯之毀譽，舍自得之樂，干庸衆之歆羨，此豈有所不獲已哉，愚賤之膺其中，無以自持而已矣。

經學者，使人克治私欲，而以天地萬物一體爲最著也。道在反身而誠。誠則無私。而後知天地萬物皆備於我，本性自爾，（自形言之，我與天地萬物固是各別。自性言之，我與天地萬物元是同體。故孟子言萬物皆備於我，乃見性之談。）非意之也。（物我無間，實理如此。豈由意想安立。）夫求誠只是責志。責志必排近名。名者，務外之私，與志不兩立者也。志者，中有存主，無羨於外也。然學者或知求志，而持之尙未固，發之猶未純。則好名之習，每潛伏思逞，以撓其志。此時，則賴反己深識，以克治狥名務外之私。而使固有天理之心，涵養益盛，貫動靜，（靜，謂不與物接時，淵寂之中，而有思焉，無邪無妄，是天理之心自然之明也。動，謂萬事交感時，泛應曲當，皆天理之心自然之則也。故動靜萬殊，而此心之貫乎萬殊者，主宰恆一。）合內外，（天理之心，周流乎萬事萬物，而無所不涵。故事物非離心外在也。內外之界泯，故云合。）極博約，（知極其博。而守極其約。皆天理之心自然之運也。）而恆澄然不亂。（天理之心，無諸染故。無昏擾故。故云澄然。感而遂通，莫不有則。故云不亂。）此謂中有存主。此謂志定。志定，而後計名之私盡。此事談何容易。若志未定時，則狥名務外之私，時起時伏，禍根不拔，則向外求適意，而亡己以求有當於世。（亡己之己，

非是小己。易言之，即非形骸之己。學者必須識得天理之心，方是真己。孔子曰，古之學者爲己。只是存養其真己，而不認自己耳。）標榜、迎合、忮忌、詆毀之私，不可究詰。（標榜煽誘，迎合衆好，比黨以相標榜。異己則忮忌之。詆毀以激譽，誇而無恥。）心地既藉染不堪。而義理自不來舍。從其瑣懸，可以小知，決不可大受。欲其實於至理，通於大道，斷非所堪也。夫好名，本人情之常。佛家彌勒菩薩位當補處。（補處者，謂其當繼釋迦佛而居佛位也。）而其少時，好遊族姓。未免近名。其後發願趣眞，乃證佛果。故知克念作聖，存乎其人。吾國自後漢以來，名士之風特盛。（魏晉名士之風，始於後漢。吾昔年曾有小文言之。顧亭林譽美東京風俗，實甚錯誤。名士比黨標榜，與附勢，蕩檢之風，自後漢始。不獨林宗太邱皆鄉原也。經師如荀爽、馬融，昔人已不滿。即鄭玄應袁紹之招而道死，又豈篤實之儒。孔融本不學。與禰衡相獎借。其實玄也，正可見其標榜之習耳。當時唯盧植無可議。實德衰。而實學不修。由後漢作俑，以迄於今，而害尤烈。）晚明，王船山、顧亭林，力矯污風。亟以講學聚徒爲戒。而船山竄身猺洞以沒世，尤爲卓絕。余少無奇節。然服膺船山，常求所以守拙而淪於孤海，深懼夫力之不勝也。近時士習，尚表曝而薄闇修。生心害政。廣肆宣傳是務。而生民之禍亟。老懷深痛。與後生言，必以務名爲戒。晚而懼先聖義理之學，日益廢絕。嘗欲約一二有心人爲學會，相與維持。而卒不敢輕舉。慮夫與俗之務聲氣者同科，將反其所期也。嗚乎，士生今日，如之何而始爲自靖之道，此實難言。冬嶺寒雲，獨立而蒼茫望天。忽有感於宣聖之言曰。吾非斯人之徒與而誰與。吾何尤持。當自求寡過而已矣。夫六經之精微，非具民胞物與之量者，不能領取也。徇名務外之鄙夫，何可窮經。吾老而常自競競也。究訓詁，覈名物者，盡更進而尋其本乎。

爲學有無實德，其差極遠，奚啻天淵。而其所以差殊者，則判於一念敬肆之幾而已。心存乎敬，則人欲日消，天理日明。（謝上蔡語。）心失之肆，則人欲盛而天理滅矣。（天理卽本心也。實非有滅。但吾人不能保任本心，乃任私欲起而障之，卽天理不得顯發，故說爲滅。）夫經學者，舊云聖學。其爲道也，以見自性爲極。（至誠之理，生生不息眞幾，言其爲萬有之本原，則曰天或道。言其爲吾人所以生之理，則曰性。故見性，卽知天道。非吾性之外，別有天道也。見字義深，自證之謂見。）以會物歸己爲本。（僧肇云，會萬物爲一己。此卽孟子萬物皆備於我之旨。蓋我與萬物之性同，則物無非己。）以反身而誠，樂無不備，爲功修之實。（孟子云，反身而誠，樂莫大焉。反己求誠，是盡性者也。自性涵萬德，備萬理，藏萬化。唯反身而誠，則率性而行，無私欲爲之障。故自性顯發，無稍虧蔽，而謂之盡也。樂者，本性具足。廓然無待。故見性，則無羨欲之累。無紛馳之憊。無掛礙。無恐怖。而至樂備於己矣。）以己立立人，己達達人，極乎裁成輔相，參贊位育，爲功修之盛。（易繫傳曰，裁成天地之道。輔相萬物之宜。夫大化無有作意。物之受成於化，不能咸宜。天高不可測也。地險不可踰也。乃至人物有靈蠢等等之不齊。若斯之類，蓋不可勝窮。雖巧算，不能舉其數也。故曰，天道鼓萬物，而不與聖人同憂。化之成物，必非有意安排，令其一切皆無憾也。而聖人則有憂之。其於化之不齊，而爲人所不能無憾者，必將使之無憾而後已。是故學不厭。誨不倦。智周萬物。而道濟天下。教化修而蠢智啓。度制立而羣力舒。器用備而羣生遂。故使靈者益明。蠢者不囿於其質。天高，數理可測也。地險，舟車可夷也。其他種種不齊之數，通先聖後聖之所憂，將皆有以彌其缺憾。此裁成輔相之功，所以爲聖道之極致。而非出世趣寂之佛氏，可同日語也。中庸云，能盡己性，則能盡物之性。則可以贊天地之化育。可以與

天地參矣。又曰，致中和，天地位焉。萬物育焉。大哉聖人之道，極於位育，而盡性之功畢矣。）哲學廣大悉備。未始遺知能。而實超過知能之境。此其所以別於宗教。（宗教尚信仰，而不任知能。求主宰於外，而不見自性。）而爲哲學之極詣。（哲學家尚知能。馳思辨。未能返己而證物我同體。未能遺知而冥於無待。此哲學家之自畫也。儒者六經之道，方是哲學究極境地。）甚深，難窮哉，聖學也。夫聖學幽遠。非僅事知解工夫者，可以契悟。原其入德之門，必由敬畏。且非止入門一段工夫而已。以此下學。即以此上達。由始學以至成聖，蓋終其生亹亹焉而無一息可忘敬畏者。然人之精神，必有所依歸，而敬畏乃生。若漫然一無所依止，一無所歸倚。則情浮而不專。知浮而難凝。（眞智必凝寂，而後圓明無礙。若無所依歸者，只務浮泛的知識，則無凝寂之功，而眞智不啓矣。）知馳於瑣，（務瑣碎之知，則精神紛散，而難集其虔誠，以合於冥漠。此言冥漠者，即謂吾人與萬物同具之性體。以其冲寂而無象，渾然不可分割，故云冥漠。）而情失之淫。（淫者，輕蕩貌。）則敬畏不生。敬畏失，而內無以自持，即精神墜退，而人生乃陷於悲劇矣。夫敬畏者，其中惕然，恆有以自任之重，而懼其不勝也。若有所制之，而不敢縱吾意，順吾欲，悠然於身世之交，而毫無忌憚也。其精神所由凝聚，而精進不已，上下與天地同流者，只以不捨敬畏故耳。（孟子言上下與天地同流，義極深遠。吾人之精神，即是天地精神。本非有二。而衆人不能同於天地者，私欲障之耳。聖人常存敬畏，私欲不得萌。便與天地爲一。郭沫若氏有云。學以通宇宙爲極。余曰。此義深遠。但恐學者未達本原，即生誤解。如計有外在的宇宙，而吾與之通。是欲以此通彼，終成滯礙。須知。聖人盡性之學，原來見到宇宙本吾一體。孟子云：萬物皆備於我。新唯識論，亦盛明此義。我與宇宙、何曾有彼此之隔。又豈有不通者。只爲人有私欲，便生障礙，便

須說通耳。然新唯識論，只就本體論之觀點立論。學者識得此理，而善體之於日用之間。則如孟子所云，明人倫，察庶物。易云，範圍萬物，道濟天下，與裁成天地之道，輔相萬物之宜，及制器利用，遊觀其會通，行其典禮，以至位育之盛，皆是徵吾人與宇宙，本為一體流行。其發展與日新，無有窮竭。吾人妄執七尺之形以為己，而不悟宇宙為一己。便自作障礙，不能大生廣生，體大化而游無窮。誠可惜也。他日，容當專文論之。）

或復問曰。敬畏之生，必有所依歸。先生已言之矣。然聖學非宗教，亦先生所言也。夫宗教信有上帝，即其依歸。故昭事翼翼，（詩曰，小心翼翼，昭事上帝。翼翼即敬畏貌。）毋敢放逸。經學既非宗教。其示人以依歸者，果何在歟。答曰，善哉問也。而惜不知反求諸己也。夫妄計有上帝，而以為依歸者，此迷妄之情也。依妄情而起敬畏，非真敬畏也。真敬畏者，自性（即本心）惻然發動，不容已也。經學明示人以依歸。其說在論語，君子有三畏章。而吾子不悟何耶。今錄其文如下。

孔子曰，君子有三畏。畏天命。畏大人。畏聖人之言。小人不知天命，而不畏也。狎大人。侮聖人之言。

此章，從來注家多失其旨。開首畏天命一語，是全章主腦。大人則實證天命者也。聖人之言，則原本天命而非妄也。（原本二字，吃緊。聖人，即實證天命者。故其所言雖多端，而無不從天命或自性中流出。故無虛妄。）

何謂天命。集解曰，順吉，逆凶。天之命也。正義曰，天命，兼德命祿命言。知己之命，原於天。則修其德命，而仁義之道無或失。安於祿命，而吉凶順逆，必修身以俟之云云。春秋繁露郊語篇引此文，解之云。以此，見天之不可不畏敬。猶主上之不可不謹事。不謹事主，其禍來至顯。不畏敬天，其殃來至闇。闇者，不見

真體，若自然也云云。按集解與家語言天命，是主宰義。其所謂天，即相當於宗教家之神。此非孔子本旨。正義分言德命祿命。其祿命說，當於熊解繫辭。而說德命，則云知己之命原於天。但謂人有靈性，為天神所予。此亦宗教家言也。其實，孔子言天命，本無宗教意義。今舉易无妄，與中庸、論語互證之可見。

无妄之彖曰。動而健。剛中而應。大亨以正。天之命也。

詳此云動而健者，正顯本體之流行。動字，義極深遠。非如物體移動之動。參考新唯識論。健者，至剛義。純淨義。（乾卦曰，純粹精。即是清淨之極，無有染妄。）變動不居。（不守故常，曰不居。詳新唯識論。）於穆不已。（於穆，深遠義。無止息，曰不已。）惟其剛健，乃生生，而不可窮竭，無有留滯也。故曰動而健。

剛中而應者，无妄之卦䷘。其五爻為陽。（凡卦六爻。自下向上數之。）故說為剛。（陽者，正是動而健。故以剛言。）九五，為上卦之中。（初至三爻，為下卦。四至上爻，為上卦。五爻，於上卦為居中也。）以剛居中，故曰剛中。應，謂二爻以陰而應五之剛也。正義曰。九五，以剛處中。六二應之。（九，表陽。六，表陰。）是剛中而應。

按上云動而健，言體之成用也。（譬如大海水，全現作眾漚。眾漚，喻用。大海水，喻體。體唯是一。而其現為用，則萬殊。故一切人物，各各差別。要其本體，未嘗不一。詳新唯識論。）下言剛中而應，則就其在人者言之。人得此動而健者以生。是本體在人，乃為吾人之性。即此性德澄明，所以運乎吾身，而御物不失其則者。是謂本心。（澄者，空寂義。空寂謂無形無象。無有染污。此能動之本然也。不空，則滯礙，而無生化

，即不成健動。明者鑒明。言性體元備萬理，涵萬善，乃極靈明而無迷闇也。易云大明是也。若非內具靈明之體，則一切知識，如何可能。內無鑒別，則與物不相喻，何成知識。）心也，性也，名異而實一，即吾人所固有健動之本體也。明乎此，則剛中而應之義，可得而解。陽剛為本心之象。剛居中，即本心內在炯然，為一身之主之象。故曰剛中。而應者，六二之陰，物欲之象。以柔應剛。（柔謂陰，即指物欲。剛謂本心。）是物從心，欲從理，（理亦謂心。）即欲莫非心之發，物莫不隨心而呈之有則也。（如奴僕順從主人。即奴僕之行為，莫非主人之行為。非離主人別有異動故。）正義云，有應，則物所順從，不敢虛妄。此明吾人有炯然在中之主宰，能制馭物欲而不與俱靡者，此即動而健之本體也。

大亨以正者。本體流行，無有阻礙。無有匱竭。亨通之至。故曰大亨。體備萬善。剛健而無所不勝。凡物各得之以有生。故說為正。

其結曰天之命也者。言上所云云，即此謂之天命云爾。天者，言乎本體之絕待而無相也。（相者，形相。凡有待之物，即有相。無待者非物，即無相。中庸以無聲無臭言天，正顯無相。）命者，言乎本體之流行也。（上釋天命二字之義。）詳上所述。首言動而健，正明本體流行。

次言剛中而應，則明本體不待外求。吾人有炯然在中之真宰，能用物而不為物役者，此謂本心。即是本體。何勞向外窮索哉。

次言大亨以正。正之為言直也。本體之動，無虛妄故。亨者通義。物皆同體。無間隔故。（如見殺牛，而不忍聞其哀鳴之聲。即本心之發。殺牛之慘，猶在己也。本心即本體。原不限於一己之形，周通萬物而皆一也

。）極欣暢故。（拘小己，即徇私欲，而不得欣暢。若證本體，則不執小己，而欲盡，理明，豈有不欣暢者。）

无妄之言天命，即是本體。反己體之自見。聖經中釋天命一詞之義蘊，最明白簡要，而賅攝深廣者，莫如无妄之象。學者不可不詳究也。

中庸：天命之謂性。

新唯識論附錄曰。本體絕待。隨義而異其名。無聲無臭曰天。（中庸末章，上天之載，無聲無臭，至矣。上者，絕對義。天者，宇宙本體之目，非謂神帝也。載者，言其備萬理，含萬化也。無聲無臭者，言其寂然無象也。）於穆不已曰命。（詩曰，維天之命，於穆不已。命者，流行義。維天之命者，言乎本體之流行也。於穆，深遠義。不已者，眞體之流行，無有止息也。）民之秉彝曰性。（彝，美也。此美絕待，非與惡對。天命者，本體之目。本體具萬善，至美者也。民，猶言人。夫人皆秉天命以有生。即秉至美之理，以成爲人。故就就此至美之理之在人而言，則曰性。然則性即天命，玩之謂二字可見。豈可外自性而別尋天命乎。

論語，五十而知天命。

新唯識論曰。夫天命者，以其無聲無臭，而爲吾人與萬物所同具之本體，則謂之天。以其流行不息，則謂之命。故天命，非超脫吾人而外在者也。又曰。孔子五十知天命之知，是證知義。其境地極高。非學人悟解之謂。（以上並見新論明心上。）

綜觀易、中庸、論語之言天命，義本一致。原無宗教意義。學者識得天命原是自家眞性。至富而備萬理。至剛而涵萬化。至太而藏萬善。至尊而超萬有。（爲萬有之本體，故曰超。非謂其超脫於萬有之上而獨在也。

）先生生之盛，而合德之厚如此。吾人所當恭謹奉持。克全本分。（天命即吾眞性。是所固有。故云本分。）互而毋拘形骸，逞迷妄，以自喪其眞性。（眞性即是眞我。亦云眞實的生命。夫自眞性言之，本通物我爲一體。而拘形骸以爲自我者，則與物對峙。是失其眞性者也。眞性本無迷妄。而私其形骸者，即一切迷妄，無端而朋從以興，不可究詰。迷妄既熾，眞性遂失。故欲全其眞者，必毋拘形以陷於妄。）百年之內，（百年者，人壽之大齊。）常戰兢而不敢自寧。惕惕而不甘自欺。所以全吾之眞，盡吾之性，而不忍剝喪本根，自甘汚下也。幾一念輕肆，便是非幾。（幾者，動之微。非者，邪妄之謂。）大風起青萍之末。其端甚微，其極乃滔天而不可救。人禽之判，只在幾希。豈不危哉。朱子曰，如非禮勿視聽言動，與夫戒愼恐懼，皆所以畏天命也。（不覩不聞之中，常懷戒愼恐懼，則邪念不得而萌。）此則指出敬畏之實功。然必自識天命，方知敬愼順承。顧可易言之哉。（馮芝生教授注重孟子事天之義。極有深意。天者，其云天命。但以其在人言之，即新唯識論所云性智是也。性智炯然明照，吾人須敬畏順承。不敢違逆。如宗教家常凜然有上帝之監臨一般。此謂事天。事天之功密，則性智方得脫然超出，爲主宰恆定。而百體從令，迷妄不興。此工夫至謹嚴。亦至平易。學者忽之而不肯爲何耶。）

次畏大人者。鄭注，大人，謂天子諸侯爲政教者。言天子諸侯能爲政教，是爲賢德之君。從來注家，多同鄭氏。惟集解云，大人即聖人，與天地合其德。余謂集解是也。陳鱣古訓，謂解大人即聖人，則與下言聖人之言相複。不知聖人之言，謂載在經籍者。敬畏聖人，與敬畏其言，自有分別，何至相複。易文言傳。夫大人者，與天地合其德云云。孟子言大人者最多。其盡心章曰。大人者，正己而物正者也。告子章曰。先立乎其大者

，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。（孟子先立其大，爲象山陽明所本。大者，謂天命，亦即本心或性智。）敬畏天命，或存養性智，即是立乎其大。小者，謂目之於色，耳之於聲，乃至四肢之於安逸，陽明所云軀殼起念是也。敬畏天命，即是性智恆爲主於中。有不善，未嘗不知。知之，即敬畏性智之明，而不敢遂之以行不善。如此，則大者立定。而四體不至縱欲以奪其大者矣。學至於此，始爲大人。）大人即聖人。證以易孟子之言，無誤解。鄭訓君上，以鄙情而測聖心，甚謬。夫聖人，實證天命者也。（實證，便與天命爲一。）孔子五十知天命之境，其生心動念，即是天命昭著。故曰知者詳知。若吾儕言天命，只是悟解及之，未能實現天命於己，即常爲小者所奪，而違吾之天也。）吾畏天命，即不得不畏聖人。以聖人爲人倫之至。（至者，極義。聖人實證天命，故於人倫必爲立其極。極，即同於天也。）吾對之，有高山仰止之思，則嚴畏自不容已。由於聖人起嚴畏故，則精神一於向上。胸懷日以沖曠。（不近庸鄙，故沖曠。）神智開豁，（胸懷沖曠，則智不蔽。）而德充於內。此其精誠之效，誠非無忌憚之小人所可或喻者。孔子夢見周公，其嚴畏愛慕之深，可以想見。（敬與愛相因。不知愛之，而肯敬畏之乎。蹠之犬吠堯。犬不知愛堯，故吠而不敬也。）古之大人，未有於前哲不生敬慕者。志定於內。則於先知先覺，或志同道合之侶，自必起懇重向往之忱，而懷嚶鳴氣求之雅。（與前文立志一段參看。）所以致其恭謹，而不爲畏憚者，豈有意爲是哉，誠惻悱之動於不獲已爾。

且由畏大人而推之。則不論前古或並世，其人苟爲聖人之徒，則皆吾之所不容弛其敬畏者也。世無孔子，不當下之，此吾少年之亢慢也。老而後自知其慢也。夫必聖人而後畏，則取善之途已狹。宅心不廣，何據言德。三人行，必有我師焉。十室之邑，必有忠信。（詳論語。）此等胸襟，渾同太虛。豈釋氏之天下地上惟我獨

傳，可問曰誇哉。若乃世教衰絕，民不興行。有志者求之天下，不得而見聖人之徒。曠觀古今，胸中有悍悍然懼。寥焉不知湯之何從。斯時，乃若有隱相慰喻者。吾惟恭敬承之，而不敢褻。是則吾畏大人之念，不容以進衰而可弛也。或有難曰。公所謂聖人之徒者，多出於庸俗之推崇。豈盡可畏。答曰。吾所謂聖人之徒，非以儒俗之所推崇者爲標準也。若從祀文廟之諸儒，其當黜者殊不少。此不及論。古人往矣，其行事在載籍可考，否則必有遺書可玩。其言之誠妄、淺深，真有識者自不爲其所欺。如李光地湯斌之徒，其理學果何足道。光地賦之仕於清廷，大節已失，不足比犬馬矣。吳草廬輩，仕蠻野之朝。穢職不足論，劉因以高隱自炫，而作賦惜南宋之亡。則王猛許衡所不忍也。（王猛雖宰苻堅，臨歿而思存晉。彼固功名之士，其賢於僞理學遠矣。）儒之爲鄉愿，爲夷狄，而被庸俗推爲聖人之徒者，蓋不少。是在真有識者能自辨之耳。吾茲之所言，本爲有識者發。其頑儒無識，又可與之言斯義哉。

次畏聖人之言者。如六經之言，皆修齊治平誠正格致之大道。（大學修身、齊家、治國、平天下、正心、誠意、致知、格物之八目，是總括六經旨要。）字字皆從天命自性中流出。（天命即是自性。故用爲複詞。）故其言無有虛妄。卽其間不無七十子後學推演之說。然皆依據聖人之旨，故不可輕疑，妄叛。（於叛戒妄。示叛之必不可也。聖人頗有依古代社會之所宜而立言，或不必宜於今者。吾人可不拘守其言，當變而通之以盡利。然變通則非叛也。聖人隨時而酌其宜之微意，是求聖人之言者所不可忽也。於疑戒輕。則非謂不當有疑也。只不可以輕心致疑耳。於聖言而有所不得於心時。疑慮方生。則必以畏懼之心持之。恐自任私智而不達聖意也。如是，則氣靜而神清。久之，或見聖言之不可易，吾疑之者妄也。或見聖言亦有所不周於後世之務，吾因疑

，而新有所啓也。非吾之智高於聖人也。吾承聖人之遺產，而加以新經驗之名，宜其不限於前哲之所見也。變不忘畏，故不爲苟疑也。若輕心以生疑。則氣躁而神昏。其於聖言，斷無眞解。且其由疑而轉立己見，又退邪妄。此爲輕疑者必至之患。）

且不獨叛之爲罪，疑不可輕而已。竊而似之者，更無忌憚。（似者，不有其實，不得其眞之謂。古今有淺夫晉子，於聖人之言，本未能精思而力踐也。而竊之以爲名高。考據家僅通六經之訓詁名物而已，而曰聖人之道在是。曾不思畏聖言高遠，吾實未得其旨也。吾之疏解，皆似之而非也。則竊聖言以自文，而無所畏矣。理學末流，則襲程朱陸王諸老先生之緒言，以托於孔孟之徒。踐履無實。知見固陋。而語錄迭出，不知所謂。是其竊而無畏，較經生尤偷惰鮮恥也。至於浮誇盜名，托春秋、禮運，而以聖自居者，或標榜聖言，而所行與之相反者，斯皆不足論。）

墨守而無所創見者，似畏而實非畏。余嘗言，孔子云信而好古。好之一字，是在情趣上說，案就知見言。論語曰溫故知新。易曰智周萬物。可見孔子祖述、憲章，（中庸，仲尼祖述堯舜，憲章文武。言堯舜文武之言，最在尙古者。皆孔子所祖述與取法也。）原非墨守。（孟子言孔子集大成。集大成者，言其融貫百王，取則衆聖，以發明大道。其所深造自得者，乃創獲，而非墨守。譬之化學的變化，實創生一新物事也。）下士墨守聖言，只是頑鈍。何關敬畏。此之不辨，將使頑夫托於畏聖言，而聖學乃眞絕矣。

夫叛聖言者，德之賊，是以獷悍禍天下者也。（獷悍者，由二惡故。一由挾私。故悍。一由無智。故獷。）必不可與言變通。（清末以來，叛者實繁有徒。而世亂不知所底。）輕疑聖言者，德之棄。是以浮亂禍天下

者也。必不可與求理道之眞。（今日思想界，習於浮淺、混亂。故士節不修，而天下理亂之原，終不得而明。顚危已亟矣。）竊聖言者，是以私偸禍天下者也。（凡竊，皆由私與偸。私則不知道之大，而不復自求也。偸則安於無知，而不肯致力也。吾國人此病最深。）墨守聖言者，是以固陋禍天下者也。（此病，國人亦甚重。）綜前四禍。其源皆由於不畏。夫畏聖言，則必虛心以體之。深心以玩之。困心以窮之。（此三心，宜細玩。而難與不知用心者言。）盡此三心。而後其於聖言也，有所變通，而非叛也。有所致疑而不輕，將以求眞也。有所發揮，而深嫉夫竊也。有所創見，而不甘墨守也。此由畏而能虛心，能深心，能困心之效也。若於聖言，漫無所畏。則三心亡，而四禍有所必至。此非方今之大患哉。

（附識一）曹生曰。昔儒言敬畏天命者，大抵是一種超越感。蓋以天爲超越於萬有之上。吾人向虔誠投依，終是與天爲二。今先生指出天命卽是自性，亦卽本心，亦云性智。則事天者，事其在己之天也。性智無知而無不知。善善惡惡，性智自然之明也。吾人敬畏性智之明，而不敢以私意、私欲違礙之，是謂事天。先生之義如是，則事天不是一種超越感也。余曰。汝已得吾意。然性智卽是照體獨立。（性智自體，元是覺照圓明，而無迷闇，故云照體。獨立者，謂性智是主乎吾身之眞宰，亦卽是萬有之眞宰。吾人與萬物，非二本故。）本自超越物表。（以其爲萬有本體。絕待無匹，故云。）但與宗教意義，截然不同耳。（宗教家之上帝，則是超越於萬有之上而獨在者。）

（附識二）或問。大人似不盡可畏。如朱子，古今共尊，雖不遽謂聖人，要皆以爲聖人之徒也。然朱子闢象山之學，終身，而曰，死了告子也。其攻唐仲友，亦甚無禮。曰，此二字者，前輩必不信爲實。雖有其尊，

要不可以迎朝之陰暗，而遂不信太陽之光明也。夫論人，談何容易乎。人生不能擺氣質之拘礙，習氣之糾擾。雖志學極切，見道極明者，而極苦於習之壞者不易蠲除。（習之來源甚遠。人類有生以來，種族經驗，皆習也。）質之偏者不易遽化。其動念偶失，行事偶乖，固有可諒。要在觀其素志，是否真走向上一路耳。以小衔，而掩其大德。何忍如是苛乎。鄉原不知天命而不畏也。自甘汚下。而於言行之際，則內存城府，而外順世情。非之無非。刺之無刺。習險曲而逆天命。乃成不可原之惡矣。朱子平生倡道統，而自任過勇。故闢異端甚力。其不滿象山之近禪，若慨且憾者。蓋未嘗一日忘。觀其語錄、筆札時及之可見。象山歿。朱子擗踴而有告子之歎。（記者錄其語，自不無變易。）要不可以世俗之薄情者相衡。至唐仲友事，則朱子似遷怒而不察傳聞之失實。要亦仲友之亢，有以激之。先君其相公曰。朱子有必爲聖人之志。以振起絕學，救天下萬世爲己任。此其不可及處。斯百世公論也。余謂儒之爲鄉原，爲夷狄者，乃不可赦。若小節差失，或有過而能改者，皆不當苛論。吾國人於仁賢，不惜其苛求之過。而相借於鄉原。於窮凶大憝，又往往俯忍而不敢聲討。此群化所由日敝也。

學者有三畏。而後可讀經。若無此三畏，則以矜博聞，識故事之心，而涉獵經籍，直侮之而已。以此自絕於聖道，豈不惜哉。管子曰。思之，思之。又重思之。思之不得，鬼神通之。非鬼神之通也，精誠之所致也。學者讀經，而不得聖人之意，亦惟積其精誠而已。敬畏而已。

綜前所說。皆關本要。（本者根本。要者切要。）若乃學問之道，溫故知新。恢宏衆智。聖經亦未堪孤守。又宗經，釋經，元自分途。（釋經，如經師專治訓詁、名物、度數等，是但疏釋經文而已。宗經，若究心義

理者，雖宗本六經要義，而非以注疏爲務。）漢宋評章，不容偏尚。吾將略明之云爾。

或有問曰。先生主張讀經，將謂西洋學術如科學、哲學等，可一切拒之而不講歟。曰，惡，是何言。自科學發明以來，其方法與結論，使人類智識日益增進。即人類對於生命之價值，亦大有新意義。略言之。如古代，人類對於自然勢力之控制與危害吾人者，唯有仰其崇偉，而莫敢誰何。科學精，而後人有勘天之勝能。可以控制自然，解其危害，而利用之以厚吾生者，猶日進未已。人類知識之權能日高。遂得昂首於大自然之表。取精多。用物宏。其生命力得以發舒，無復窘束之患。（科學方法未精，即技術不發達。而物質貧乏，使人生活窘束，而生命力難發舒矣。）此科學之厚惠一也。古代社會，有治人者，治於人者，及貧富與男女間，種種之大不平。幾視爲定分而不可易。自科學興，而注重分觀宇宙，（即於宇宙萬象，而分析研究之。）與實事求是之精神。於是對於社會上種種大不平，能析觀，以周知各方之利害。綜覈，以確定改造之方針。向之大不平者，漸有以除其偏敝，而納之均平。人道變動光明，已遠過古昔。此科學之厚惠二也。古代，人類常屈伏於神權之下。如蠶作繭自縛。科學進步，已不限於實用，而常爲純理之探求。見理明，而迷信自熄。人生得解脫神權之束縛，而自任其優越之理性。此科學之厚惠三也。（科學破除宗教迷信，是其所長。然宇宙實體，人生眞性，終非科學所可究明。則又未可專恃科學也。）略說此三。而科學之重要已可知。西洋哲學，其發源即富於科學精神。故能本實測以遊玄。庶無空幻之患。（眞理之發見，常賴乎玄想。然玄想與空想及幻想，截然不同。印度佛家富於玄想，是其所長。然極好遐空想、幻想。此病却重。西洋人尙實測。而又能玄想。斯可貴。）由解析而會通。方免粗疏之失。（印度佛家頗精解析。而好爲空想，不由實測。則其解析，多無徵據。如王船山

詩云，如鳥盤旋空。漫衍無文章。顯見其失。吾國自漢代以來，諸學家於解析之術，不肯留意。雖於本原消獎，而條理疏，終竟失之粗疏。）西學之長不可掩。吾人當盡量吸收，猶恐不及。孰謂可一切拒之以自安固陋哉。

或曰。先生旣盛稱西學之美。則今日教育，完全西化。廢止讀經。倘與先生書旨毋背。而先生又亟提倡讀經何耶。答曰。泥於一曲者，不識至道。蔽於一方者，無可識大化。未中外異勢。而精神之運，各有獨到。則資人之長，以補吾所短可也。古今異變。而理道之公，元無隱蔽。析之至微，（微者微細。）研之至精，固後人所勝。至於開物成務，（開通萬物，而成天下之務。）含宏爲有，則古人所發，固有貫百世而不敝者。（吾國六經及晚周諸子學，印度佛法，與諸外道學，希臘諸哲之學，皆古學也。而至今猶爲各方學術淵源，不可毀絕。後之視今，猶今視昔，其不絕可知已。）大略始於椎輪。其可察流而忘源乎。夫釋學之於科學，本有可融攝，而不待強爲湊合者。大學之教，注重格物，其源甚古。易之爲書，名數爲經。質力爲緯。自然科學，莫不包通。（包者包含。通者通貫。易之陰陽，其義無所不在。如就自然科學言。陰則爲質。陽則爲力。六十四卦，以陰陽錯綜，明宇宙萬變之律則。而其究極之義，則陰亦陽之凝成，並非離陽而別爲實有，卽宇宙唯是能力而已。自然科學之理論，何能外此。）而制器尚象，則工程技術，於是造端。窮變通久，（易，窮則變。變則通。通則久。）裁成輔相，（易曰，裁成天地之道，）明非因任自然而已。責以人治，蘊正天行。曰輔相萬物之宜。則順物之所各宜者，而相助爲理。非可立主治者，以宰制萬物，而縱其私欲與野心也。此自由之極也。）其道與春秋、周官、尙書諸經相表裏。通群變之萬殊，而歸之有則。（群變，謂人群事變。）究治制之得失，而損益隨時。（損益，見大易及論語。隨時之義，詳易與春秋。孟子云，孔子聖之時者也。時之爲義，弘大深

微。人類有其情性。常未能隨時精義。此古今所以治日少亂日多也。如近代科學技術進步，世界已成爲一體。而人心猶不能蕩除國界種界之私。政治社會之結構，亦不能與大同之趨勢相應。戰禍之烈，有以也。使其適隨時精義之旨，則去私，而改造其不適時宜之制，自易易耳。）均平以定天下之計。（計者，猶言經濟。世界經濟問題，必依均平之原則而解決之。）公誠以開百代之治。（治道唯公而無私。誠而無僞。可使萬物得所，人各足其分願。）大哉易也。政治社會之理想，宏富無匹。春秋改制，周官法度，皆自易出。治社會科學者，何可不取則於斯。六經浩博。而大易尤爲奇特。五經皆與易互相發明。易傳，肇於孔子。本富於科學思想。而漢儒以陰陽家言亂之，益失十翼之旨。西洋科學輸入。而後聖人智周萬物，道濟天下之實，可得而窺。（參考易繫傳。）聖賢之事，先聖見其大。後賢造其微。（微有二義。一細微義。如科學之分工細密是也。二精微義。如科學方法之謹嚴，結論之精審是也。）孰謂經學、科學如枘鑿不相入哉。治經，而後見其爲科學之導源。此必須讀經者一也。

經學廣大悉備。而其至者，厥爲發明大道。（大者，贊詞。）此在第一講中，業經說及。六經皆載道之言，而易爲尤尊，以其直闡道體，極深微故。（深者，深遠。微者，微妙。極者，言其微妙之至，無以復加也。）老子者，易經之支庶也。（老子之學，本出於易。而多與儒者異趣，故云支庶。）其言道有曰。有物混成，（按混者，渾然不可分割貌。成者，亙古現成。不從他生，即亦無滅。）先天地生。（按道本無有生之者。而曰先天地生何耶。世俗以爲，天地至悠久矣。而道體恆常。則非天地可爲況喻。故假言先天地生，以明其真常耳。）寂兮寥兮。（王注，寂寥，無形體也。）獨立而不改。（按獨立者，絕待之稱。不改者，謂恆如其性。

易乾鑿度云不易是也。）周行而不殆。（按周行云云，謂道體顯現爲大用，即流行不已。其德生生，不困殆也。）可以爲天下母。（按天下者，天地萬物之都稱。猶云爲天地萬物之母也。母者，生義。天地萬物，皆道生之。）此猶易乾元之旨。（乾元者，道之顯現而爲用也。然離用不可得體。譬如離衆漚，不可得大海水。故於乾元，而識道體焉。）可謂得其蘊。（老子此段，大體不失易旨。然與十翼相乖，則亦於此微露其端。孔子說天行健。而老僅曰周行不殆已耳。其實，本體現爲大用，純是剛健，故流行不已。老子耽虛靜，於此沒理會。由此，談人生，談治化，便多差謬。當別爲論。）夫道者，宇宙本體之目。但以其在人言之，則曰性。亦曰心。（曰性者，以其爲吾人所以生之理也。曰心者，以其爲吾身之主宰也。如非禮勿視聽言動，便見心是主宰乎身。此中心字，具云本心。荀子引道書云道心，即此心。）故窮宇宙本體者，反己而自得之。己與宇宙，本同體故。儒者踐道於日用倫常之間，（如居處恭，執事敬，思無邪，及親親、仁民、愛物等等修養工夫。）即道乃於己而實現。天地萬物同體之實，反己而自明、自證。何勞向外窮索，如演若迷頭之妄哉。（哲學家每將本體，看作爲外在的，而憑理智去追求。是求道於外也。）六經之學，雖不主反知，不遺物理，而畢竟歸於見道。（此見字義深，非知解之謂。）見道者，證體之謂。（證體，具云證見本體。道者，本體之異名。）證體，必由德行修養而入。（今倫理學家所云道德一詞，殊欠妥。當正名曰德行。論語記孔門弟子，有以德行見稱者。）德日起，（起者興起。謂善道增長。本董子語。）養日深，則不至私小己以陷於迷妄。迷妄息，而眞宰現前，（眞宰，謂本體。）不勞窮索矣。若夫恃理智或知識，而期有以見體者。此如盲人摸象，只是誤猜。貧子說金，不可得飽。古今墮此陷阱者不少，而終不一悟何耶。夫人生不得超脫有限，以離繫，而冥於眞極。此人

生之至樂也。（眞極，謂本體。冥者，冥會。謂本體呈露時，內自證會，此時無有小己與外物對待之相。易言之，卽己與本體爲一。易云與天合德，卽此意。）人生如欲超脫有限，離繫，而冥眞極。則舍六經所示修行修養之功，終無他術。是故今日言學，不當以提倡科學之故，而遂廢經學。吾嘗言，科學是知識的學問。經學是德慧的學問。（德慧一詞，本孟子。德慧者，最高的智慧，無有倒妄。究極言之，德慧卽是本體之發現。圓明離染，故云德慧也。）哲學雖不遺理智，畢竟當超理智而趣入德慧。此經學所以爲哲學之極詣。）二者相需，不容偏廢。吾答友人書有云。科學無論如何進步，然總須承認有外在世界。（此固是一種假定。然科學家在此假定之下，却只有承認。而不容懷疑。）須用客觀的方法。須注重實測。（晚明方密之作質測。）此爲科學成立之根本條件。唯其如此，科學畢竟不能證會本體。何以故。本體不可視爲外在世界，而以客觀的方法質測之故。（本體不可四字，一氣貫下爲句。）科學終有其不可踰之領域。（卽所假定之外在世界。）其方法求進，亦不能不限於其領域之所得施。（如近世物理學，已進而爲符號推理。然只是圖摹宇宙的表層。決不可窮究宇宙本體。）畢竟不能通內外、物我渾然爲一，而遊於無待，振於無窮。（畢竟至此爲句。證體，則內外冥泯。物我雙忘。本無待故。科學却於絕待眞體，而設定有外。設定有物。卽由此故，內我外物，對峙紛然，不可融一。人生遂囿於有限之域，而不得遊於無待，以寓諸無窮。其爲累亦甚矣。）畢竟無法體會宇宙之底蘊。（底蘊、卽謂宇宙之實體。）吾人理性，自有向上之要求。（向上云云，卽指求得吾人與萬物同體之眞實本源而言。）決不能僅以科學知識爲滿足。科學反對宗教，足祛迷信，而不能舉出一可以代替宗教之術。則吾人惟與物相靡，以喪其有生之生。而不可得一眞實歸宿處，不亦悲乎。西洋哲學，大概與科學同其趨嚮，卽努力於向外

追求。（明儒黃梨洲嘗提倡向外求理。講科學，固貴外求。若就哲學言之，雖亦嚴定辨界，不遺物理，但其究極，要在反己而識自本自根。非可向外覓本根也。自本自根一詞，本莊子。莊生此語甚妙，實深得大易之旨。梨洲提倡外求理，若以對治西洋哲學，自是良藥。）及持論，能以邏輯謹嚴側勝而已。其於吾經學窮理盡性至命之旨，則相去甚遠。（窮理、盡性、至命，見易繫傳。理、性、命只是一事。皆斥指本體而目之也。本體者，萬化之大源，是名真理。但以其在人而言，則曰性。以其賦予於人而言，則曰命。窮理者，謂窮究吾人與宇宙萬有所共同之真實本源也。盡性者，謂已證知此真實本源，即是在己之真性。則不可以小己之私蔽之。當率由吾性，以顯其至善，而無所虧損，故曰盡也。至命者，謂此真實本源之賦予於吾人，即是吾之真性固已。然吾人常易為形骸所役，以殉乎私欲。則未能盡吾之性。而吾且成為頑然之一物。乃將天賦本命，完全障蔽。從此障蔽日深，欲還復天命，得其本體，良非易至。如遊子遠離，一旦思返，道里迢遙，難止不能。然為仁由己。克雖艱難。誠使盡性之功不懈，則至於命而莫之禦矣。至命，即復其本體。而吾之生命，與宇宙大生命為一。所謂遊於無待，探乎無窮者也。）夫哲學若止於理智或知識之域，不能超理智而盡性至命。則謂離理論科學，而尚有哲學存在之餘地，亦非吾儕所許可。余以為經學要歸窮理、盡性、至命，方是哲學之極詣。可以代替宗教，而使人生得真實歸宿。蓋本之正知正解，而不雜迷情。明乎自本自根，而非從外索。（宗教之上帝，是任迷妄之情，以索之於外也。西洋哲學談本體者，其猜度構畫，亦是外索。經學迥異此等。）是學術。不可說為宗教。（民國初，有主張定孔學為國教者。蔡孑民先生謂儒者經學，非宗教。所見極是。）是哲學，而迥超西學。（西學，具云西洋哲學。）非宗教，而可代替宗教。（有謂經學非宗教，亦非哲學者。此大誤。經學

是徹悟的學問，何謂非哲學乎。須知，哲學固不以理智或知識爲止境。必至智慧具足，而後爲哲學極詣耳。若於宗教哲學二者之外、立兩非之類，以位置此土經學，與印度佛法。此等分類法，何所取義。非余所知已。）經學之特質如是。焉可持科學萬能之見，以屏斥經學，謂其絕而不可續哉。此必須讀經者二也。

近世科學技術發展。人類騁於欲望，而機械大備，又不得不用之以求一逞。於是相率趨於爭鬥。而兵器之窮凶極慘，且未知所底。爲矯激之論者，或咎科學不爲人類造福，反爲人類之禍。余固不以苛說爲是。科學於人生大道，（此中道字，非目本體，乃謂學理之當然也。如奮富之必求其均，此只是當然。強暴之侵奪，必懲創之，亦只是當然。他皆準知。）所發明者何限。其影響於人類精神者甚大且遠。此固有識所共知，無須詳論。今固不肯輕視科學，但亦不敢以科學爲萬能。余以爲人類如欲得眞幸福，決非可僅注意對外，如環境與制度之改良。（此中環境與制度，包括物質生活的條件，及政治社會結構而言。）而內在因素，實更重要。所謂內在因素者，必性命之理得，（性命，見前注。盡性，至命，是爲理得。）而後嗜欲不逞。（此中嗜欲一詞，包舉至廣。若貨色，若權勢、名譽，乃至一切向外馳求，無有饜足之惑。皆名嗜欲。夫命即性也，性即本心也。本心澄明。無有染着。無有倒妄。吾人能保任此心，使其恆爲主於中。則一切嗜欲，皆本心之發用，自然有則，而不至狂亂以逞。故曰不逞。或問。本心即性，即命。既是吾人所本有。何須保任。答曰。人有形骸，乃本心運用之資具也。然資具既取，便自有力用。足以障礙本心。如主人以奴僕爲資具。而奴僕亦可乘勢，以叛主人。故凡嗜欲之不當於理者。皆由形骸之力用使然。即皆由資具之乘勢使然。非本心也。王陽明言，一切之惡，由軀殼起念。佛氏亦以身見，爲衆惑之本。孟子以從小體爲戒，小體即形骸也。新唯識論，功能章，談習

氣處，及明心者，謂於內作用見性處，并宜深玩。問曰。資具能縱此心，將如何保任。答曰。不正之嗜欲思惑，本心之明，元未嘗泯，若隱然鑒督吾人而詔以不可隨順此嗜欲者。吾人於此，正須因本心之鑒督，而努力存持此鑒督之主人公，勿令嗜欲得障礙之。此謂保任。孟子言操存，亦此旨。德哲康德所云自由意志，余以爲卽於保任工夫中見之。若無保任工夫，卽被一切嗜欲淪溺去，豈有自由意志可言耶。惜乎康德不知於自由意志，認識自家與宇宙萬有同體之眞實本源。而猶別覓上帝與靈魂。此大惑也。總緣西洋人一向以本體爲外在的物事，而遊理智去追求之，不悟反己自得也。問曰。保任義已聞之。形骸既是本心之資具。此與本心爲二元乎。答曰。否。否。心物非二元。只是一體，現似二用。此中現似兩字，注意。非可以心物作二片物事看去。新唯識論宜玩。）嗜欲不淫，則萬物相安於各適。（萬物各得其所，曰各適。彼此有互助而毋相侵也。吾國三代及漢唐盛時，對遠方慕化來屬之各國，皆不侵其土地。不奪其政權。而一任其自由。蓋中國人之哲學思想一向如此。）相親如一體。（論語云四海皆兄弟，禮記云天下一家，宋儒云民胞物與。六經之學，遠自堯舜，以至孔子，歷世相傳。其爲學，皆反己而自識本體。故有天地萬物一體之量。由其實體此理故爾。）心靈超拔。而至樂不待外求。（心靈不役於物欲，故云超拔。超拔故無待。無待則樂自足。無所求於外也。孔顏之樂以此爾。）利用咸宜。（利用一詞，包含至廣。若政制，若經濟制度，若器械，若工程技術，通稱利用。宜者義也。咸，皆也，徧也。彼此均利。毋有利於此而不利於彼者。亦無有利於彼而不利於此者。故皆安生於正義之中，曰咸宜。）而小己齊攝大體。（各個人爲小己。各國家，各民族之在人類全體中，猶小己也。小己互相融攝，而成一大全體。惡容孤存。惡可自利。）唯達於性命，見自本體，乃有此效。（達性命，見本體二語，乃複詞耳。

）是其同體惻怛之誠，出於不容已也。（禹思天下有溺者，猶己溺之也。稷思天下有飢者，猶己飢之也。湯曰，萬方有罪，罪在朕躬。孟子曰，行一不義，殺一不辜，而得天下不為也。從來聖哲，皆深達性命，而以萬物為同體。近世曾滌生、羅羅山諸儒，猶承此意。滌生稱羅山之志曰，一物未康，引為吾疚。觀其練鄉兵，以為民除患。豈能實行所志者，非空言也。）昔儒以經學為性命之學，可謂得其旨歸。科學雖於人道，多所發明。然終不涉及本體。其所任者理智。其方法為外求。至於反求諸己，而自得其萬化之源、萬善之宗，眞實彌滿，而發以不容已者。（萬化之源，萬善之宗，皆謂本體。此唯反求而自得之，非由外索。眞實者，本體無虛妄故。彌滿者，本體備萬理、萬德，無所虧欠故。發不容已者，謂其發用盛大，無有止息。正由其眞實彌滿故。此等道理，須返在自家生活中體認。學者如能不為形骸之私所拘錮，不為嗜欲所淪溺，而識自本體。必信此中所言非虛。）此則經學之所發明，而非科學之所過問。故科學知識，不能窮探宇宙眞相，與人類精神活動之根源。（眞相，猶云實體。）科學於知能之域，盡量發展。（知能，猶云理智或知識。）使人之嗜欲，不遭抑遏，而可以暢遂，固有其長。然人類由科學之道，終不能窮極性命實藏，（性命，含萬善，故以實藏為喻。）卽不能濬發與含養其德慧。不能有天地萬物一體之量，不悟性分自足，無待於外之樂。如是，則人類終困於嗜欲無饜之狂馳。其禍或較抑遏嗜欲而尤烈。大戰之一再爆發，而猶未知所底，是其徵也。余以為科學與經學，兩相需，而不可偏廢。欲使科學方法與工程技術，純為人類之福，而不至為禍。則非謀經學科學二者精神之相貫不可。經學於宇宙，明其本源。科學於宇宙，析其分殊。（宇宙一詞，本總括人類與萬有而言。本源，謂本體。分殊，謂各部分的現象。）二者相互發明。萬殊原於一本。一本現為萬殊。豈有隔絕不通之理。今日各種科學

已顯明各事物，皆有全體性。（如天文學言無數星體成星雲，實非各個孤立，而乃互相吸引，為一完整體。生物學，亦明生物，非離環境而孤立，乃與大自然混為一體。物理學，言元子電子者，已破除物質的小顆粒之觀念。似將歸本於一大力能。社會非各個分子孤立，而實為全體。則又社會科學所公認而無待論者。）由此，可以理會宇宙本源是一。譬如一大海水，現為衆漚。吾人知衆漚，互相聯繫為一全體。則可進而知衆漚，共以一大海水為其本源故也。科學上之發見，與經學究極義，（究極義，謂本體。）元不相違。何須相伐。經學如不有科學為羽翼，則偏蹈虛而輕知識，固不免以空疏無用貽譏。科學如不有經學為歸宿，則且有以知識而破碎大道之憾。逕要焉可廢哉。此必須讀經者三也。

復次中國數千年來，蘊深之文化，根柢具在六經。清末以來，朝野日以模仿西洋為務。舉西洋所有之新思潮，（學術上之各派哲學，與文學，政治社會方面，自民主至於共產等思想，無不襲來。）好制度，（政制，自總統制、內閣制、乃至委員制，三十年來無不襲而行之。其效如何，吾不忍言。）好名詞，（國人慣用極好聽之名詞，而所行適得其反。）無不盡量輸入。學子且高呼完全西化。線裝書擲廁所之論，倡自海內聞人。膺之著名雜誌。（經籍即線裝書。）西化氣燄極高。而士習乃日偷。（民初迄今，文理各科之學人，真能在艱苦中，樸實頭地，上下困功，極深研幾，而不肯淺嘗輒止，得少為足者，吾實罕聞其人。至於悠悠多士，蟻聚市朝。蜂呼論壇。學問不殖。情感都盡。清末民初諸名士，今日且求不可得。人才每況愈下。豈天運歟，毋亦教養之非其道歟。況復青衿甫入庠序，姓名已掛黨籍。學業既荒。機械早熟。人何斷送。國又何依。余以衰齡，窮途顛沛。每懷斯世，無復良圖。余自反，亦負疚甚深。然昔當清末，棄科舉而入行伍。當時營中無識字之兵

。吾備受困辱。亦曾冒生命危險。民國成。躬耕田野。平生窮厄，則相識知之者多。吾三十後。始棄革命，而專力爲學。自悟非政治才，不敢僥倖以從俗浮沉。吾爲學，頗得先聖仰觀俯察、近取諸身，遠觀諸物之旨。隨處體認道理。困心衡慮。未敢輕自信而輕著述。平生只是守拙，守分。不僥巧。不自欺欺人。年行逾六十，乃敢與二三子明此心。吾嘗言。人之生也，形氣限之。凡一般人所有之壞，聖賢亦不能絕無。但聖賢能努力自克。故成爲聖賢。而一般人多只向壞處發展。故爲禽獸之歸。作人實不易。吾六十年來，行迹上似無甚破綻，而返之幽獨之地，則庸庸之過惡極多。而聖賢深淨精微之意卻甚少。吾願今之士君子，各自勤求己過。盡所長。去所短。世道人心，庶幾一變。夫量宏而後可蓄德。志正而後可盡心。識遠而後可強學。勇決而後可有爲。二三子勉之。）政教乃日壞。西化固如是哉。凡人絕無自存自立之道，而欲以東施，效西子之顰。則未有不敗者也。吾自少至老，眼見清末以來，國人一意自卑，而自毀其固有。六經既覦閒垂十。而吾民族數千年來，依據經學所建立之一切信條，皆破壞盡淨。而西化之真，無從移植得來。固有之長，早已捨棄無餘。人皆以其浮淺雜亂之知識，高自矜炫。（此實今日最痛心事。不卜天下有深察及此者否。）莫肯反省爲切己之學。何以維繫身心。何以充實生活。而與世習爲安之，曾不一悟。貪污、昏闇、猜忍、詭曲、卑靡、偸懶之風，日益熾盛，而不成爲人。抗戰逾七年。曾無深思遠慮，爲自存自立之道。學校無士氣。社會無生機。世其滔滔，天其夢夢，何竟如斯。老懷沉痛，元欲焚書。窮陷長衢，終不可抑。吾願世人復求吾之所固有。本自知之明。堅自信之志。毋捨先業，而後漸歔克振。勿棄己長，乃可擇人之善。古之遺言，苟非其人，道不虛行。人不成人，胡言西化。作人之道，孰切於經訓。胡不服膺，而棄若塗泥。天人之奧，造化之原，大義發揮，既明且備。參研西

籍，益見聖言不虛妄耳。治道、羣化，經以見得遠大。西學析入精詳。温故知新，不迷舉措。何用以榜西化，將先聖賢精神遺產一切拋棄哉。吾非不注意吸收西學者。但固有經學，必須尊重。區區此心，未知當世果有採納者否。

昔養痾杭州。嘗與蔡孑民先生言。培養人才，須令咨茹經義。今上庠無經學課目，此乃不可缺。孑翁曰。此有二難。一、六籍浩繁，勢當選授。選之未善，將類經史百家雜抄，徒爲文具而已。二、師資難得。如注重義理，今日安得數十晦翁陽明，散佈南北各上庠耶。余曰，此二難者，師資爲最。上庠諸生，識解已啓。若得良師，先指定一經，令其自習。幷時面授大義。以次及羣經。至卒業時，雖未讀竟，可以繼續用功矣。且讀經非爲博聞也，要在涵養德慧。發揚人格。此則全賴大師以身教之。故師資難也。何不設一哲學研究所，遴選各大學哲學系卒業有志行者，令其尋玩經義。縱一時未得英才，積以年歲，必有成德之士出乎其間。孑翁曰。此事容緩圖之。昨者中央大學成立。吾主添設哲學院。卒以學生過少，未一年而罷。談次若悵惘。及余以久病，滯留湖上，頗有少數從遊者。孑翁笑曰，君可自由講學矣。欲爲余覓講舍，而其事卒不成。諸子累於生事，不久亦星散去。余謂孑翁曰。今之生活情形，不同前世。非以公家之力，籌足的款，成立永久學術機關，慎勿輕言講學也。孑翁曰，誠然。

（附識）有問。先生憂世意思，時溢言表。然悲觀之論，恐未足使人奮發也。答曰。古今哲人之人生觀，有樂天知命而不憂者。（易繫傳曰，樂天知命，故不憂。知命義深，命者，流行義。知大用流行之至健，而體之於己。則遺小己，而同於天矣。如是，則超脫於世路榮枯與險阻之外。何憂之有。）有悲天道而憫人窮者

。（老子有天地不仁之歎，莊生曰，知其無可奈何，而安之若命。此命字，指運會言。運會值險阻之交，只是無可奈何，安之而已。此中安命，與易云知命，截然異旨。大易便超過莊子意思。老莊都有厭世意味。莊之無可奈何，分明有厭意在。老歎不仁，其不得毋厭可知。但老莊均不作出離想。此其迥異印度佛家處。佛家自釋迦氏，便說厭離二字。厭者厭患。離者出離。老莊却只有厭患，而未至求出離。因此，老莊便是厭世派之哲學。而佛氏卻成為宗教。然佛氏求出離故，便有破除一切結滯的大勇。所以說無挂礙，無恐怖。說大雄，無畏。老莊既不敢說。若如儒家之超脫世間情見，而直證得剛健本體，流行不息。老莊更未能識斯說。只欲一身向虛靜中討生活，於不仁與沒奈何中，聊以自利而已。老莊直是缺乏氣力。）余平生學易。而子以悲觀擬之可乎。世方可憂，吾何得不憂。安其危，利其災，樂其所以亡者，今世之人皆是也。而子亦未之覺耶。春秋時，楚國嘗有天下之大半。實代周而王。所不能者，惟齊晉數國耳。晉人稱楚王之所以教其民，曰，無日不討國人而訓之以民生之不易，禍至之無日，戒懼之不可以已。（無日，至此為句。詳左傳。）此楚之所以為天下雄，至秦皇吞併六國，而當時猶有亡秦必楚之謠，漢高果以楚之遺黎，起而覆暴秦，以成一代盛治，繼三王而光史冊也。君子懼以終始，而後可以成德。立國不忘憂患，而後可以致治。縱有金玉其外，敗絮其中，習偷惰誑瞞度日，而可以安身強國者乎。昔在舊京。友人林宰平言。康梁諸君當清末，雖倡言維新，而實無自信。總覺危亡有必然之勢。胡適之嘗欲矯之，乃誇張今人道德及其成績，載在獨立評論。然胡君文出，社會上多一致譏之。夫康梁之憂危亡是也。其無自信力，則危亡必至也何疑。為一時代維新之領導，而尚不自信，則被領導之國人，其誰能自信者。自信，是真實力蘊蓄於內。知有一切險阻艱難，而不敢以

輕心待之，消極必極謹細；不敢以傷心應之，積極行必極真實。不敢以僥倖苟免之心嘗之，存其恆不息不懈，超越物表。是故弘毅奮發，自信己力之必勝，而百折不撓。無望於天，無求於人，盡其在己。堯舜禹湯文武之治身治國，孔顏之克己，乃至釋迦之斷惑，皆不輕不傲不賤而勇於自信也。知危亡之已迫，而未能自克其輕與傲且賤，如何得自信。況以輕與傲且賤之心，而魚游沸鼎，燕處焚堂，猶欲暫作誇張者乎。吾國自後漢以來，黨與政皆中浮名之害。（東京士人，始務標榜。為魏晉習尚浮虛之始。至今其習不改。容當別論。）程朱諸老先生，講學實踐矯之，而猶莫之應也。嗚呼，生民以來，有身有國者，憂勤惕厲，能自求闕，而信以發志者，罔不興。（信者誠也。發字，極有力。本之至誠，以發動其志。由於能自求闕失故也。天下有不見己闕而能誠者乎。唯自欺久者，乃自視漸賤耳。）反是者罔不亡。此吾之所以自愛而愛人也。夫康梁，浮華名士也。康且不如梁。為彼名士而可紐當危局，謝百代之譏乎。其不敢自信宜也。夫自信之實，只是不輕不傲不賤。吾老矣，猶願與當世賢人共凜之。詩不云乎，高山仰止，景行行止。雖不能至，心嚮往之矣。

經典科學，不容偏廢。已如前說。更有問言，昔者宋儒雖稍涉禪師語錄，或與禪師往還。然於佛家教典，則一概屏絕。且戒學者勿閱佛書，恐見地未純，反被他轉去。其斥絕之嚴如此。甚至晚周諸子，亦皆視為異端，不甚留心攻究。儒生所守，六經四書，此外無所煩其慮者。今先生主張讀經，猶秉宋儒成規否乎。答曰。善哉問也。夫理道無窮，學術之為無窮，世界無量，衆生無量，人之思慮，各因其環境關係，與性情獨至，而各有所明。（誠以相磨，則短長互見。（各捨其短，各盡其長，學術始有進步。）同於大道，則縱橫無礙。（古今中外，千家百氏之言。是非殊說。有若水火。此皆滯於偏端，而未能觀其會通者也。置身於千家百氏之中，

則異其所異。同其所同。是非蜂起。若夫超然於千家百氏之外，而冥契至道者。斯以會千家百氏，而同於大通。夫衆異中有同。衆同中有異。於異求同，方見爲同，而同復有異。於同求異，方見爲異，而異復有同。同異之致，極紛紜複雜奇詭。而不可持一端以概之。此千家百氏所由互競也。唯契至道而觀大通者，則同異俱泯。而亦不拒諸同異。所以者何。大通則會於一極。一者絕待。異相無故，同相亦無。故曰同異俱泯。然復應知，一極無待，而大用繁興。用繁，即萬理并然，同異俱彰。待同成異，待異觀同，非相悖害。故曰不拒諸同異。然則自一極言，無異無同。自一極現爲大用言，則有異有同，付之自爾，而無不各當矣。）何可拘牽門戶，自礙通途。以管窺天。所見雖復是天。而天之廣大，詎可納諸一管。甚哉宗派之陷也。

且夫百骸六臟，人軀完其發展。諸天爲品，太宇顯其神奇。若使曠劫以來，太空猶是鴻濛一氣，何見宇宙偉大。生物界猶是原形質，寧有人類靈蹟。故知複雜爲創進之徵。（創造的進化，曰創進。）簡單乃衰竭之象。洪唯我晚周，諸子百家。衆華鬥艷。十日并出。學不囿於一宗。庶各有其獨至。業以分工而致其精。理以析觀而究其博。雖仁智不齊，（易曰，仁者見之謂之仁。智者見之謂之智。）統類互異，（各成一家言，即各有統類。）而莫不言之成理。持之有故。並爲大國。各闢鴻基。斯固神州英秀之產，天地靈氣之一洩也。自暴秦夷六國而一統。漢代承之。易列強互競之局，爲四海一王之天下。秦人已毀滅天下文獻，漢興，莫能復。郡縣僻陋，不能如前世列國可以產生文化。周世諸侯，皆立國久遠，多近千年，且有虞夏以來，不止千年者。雖有天子爲共主。而各侯國，實皆爲獨立國家。故皆能產生學術與文化。齊魯比鄰，而文化已不同。齊魯與三晉又不同。楚之文化，又特異北方諸國。此皆可略徵者。自餘小國，亦必各有異彩。惜古籍毀盡，無有考耳。郡縣

當署，守令視如傳舍。即有賢守，亦不過聽訟、治賦、緝盜、水利、道路諸政而已。勢不能如邦國之大啓文化，自不待言。又各邦并立。朝聘、會盟、征伐，種種交涉，皆有增廣見聞，交換知識，蕩滌心胸，振厲志氣之機會。郡縣之世，農服畎畝，士安邱壑。其以貢舉入上京者，爲數甚有限。且一登仕籍，則懷榮祿而無遠志，亦其勢也。欲其有不囿於環境之思想發生，自非易事。縱有英才，偶發超俗之想。亦皆以保和，而歸於消失。如張衡之天算，馬鈞之技術，抱朴子之社會主義，皆不得發展。其明證也。又在君主制度之下，人民只依存於賢守令。而無發抒民意，與運用民權之正當機構。如有英君賢相操政柄於上。則守令得人，而天下稱治。否則夷狄盜賊乘機而起。民生塗炭，慘不可言。故自秦之一統，迄於清世，二千餘年間。中國學術，大抵安於簡單，無甚發展。

晚周諸子緒業，蕩然無存。名家之學，已不可致。莊子天下篇所述單詞碎義，必非其至者。其內蘊既不可尋。今傳公孫龍子殘帙，自是僞書。或魏晉間好事者綴拾殘籍爲之耳。墨辯亦不完。難以窺其宏旨。名家亡絕，最爲可惜。墨家思想，兼儒術與名家之長，而自成一宗。其富於犧牲，勇於改造之精神，則諸子中最卓絕者也。墨學，秦以後無聞。實中土之大不幸。法家，今傳之管子，似是管子後學所爲。而多所混合。不純爲法家言。韓非亦法家外道。近商君術。余意法家正宗，必與西洋民治思想有遙合者。考淮南書中所引，法原於衆，及法籍禮義者，所以禁人君使無擅斷也等語。其義宏遠。法原於衆，似與民約論相近。要之，法必由人民公意制定之。非可由在位者以己意立法而箝束民衆。此實民治根本精神。惜淮南不著其說出何人，何書。余意此義當本之法家正宗也。商君書亦殘缺。然玩其旨，考其行事，則今之法西斯派也。不得爲法家。其後呂政實乘其

術以亡六國，而禍中於後世。（清末以來學人，多尊呂政。不知何故。呂政倘專橫，而務內猜。行愚民之術，殘民以逞。爲後世夷狄盜賊之宗。或稱其能用客卿，與改郡縣。不知郡縣之制，始於楚及晉。顧亭林及清人多詳考之。用客卿，則秦穆以後，歷世皆然。蓋其家風如此，無足異者。）漢世號法家者，大抵注重綜覈名實，嚴督責之令。只是關於行政之方術而已。自鼂錯、宣帝、昭烈、武侯，以迄近世張江陵之徒，皆以法家聞，而皆不過如是。實與晚周法家無甚關係也。然則法家之亡，蓋自秦始矣。農家爲社會主義，與無政府主義者。其學說演變，當甚複雜。由孟子書中所載許行之言，可見農家在當時運動甚劇。許行近於無政府。想是農家之一派。當更有別派也。惜今全不可考。自餘各家思想，更無徵文可徵。耗矣哀哉。王船山春秋世論，言春秋戰國之秦與吳，皆晚被夷狄，以毀滅文物爲志者。吳亡較早，其禍未遠。秦至呂政，混一海內，而流毒無窮矣。然諸子百家，雖不廢滅。儒學至漢，定爲一尊，自是二千餘年，儒統罔替。惟道家老莊之書，亦流傳甚盛。雖名非正統。而篤嗜者猶衆之。其故何哉。請先談儒。

夫儒學之爲正統也，不自漢定一尊而始然。儒學以孔子爲宗師。孔子哲學之根本大典，首推易傳。而易則遠紹羲皇。詩書執禮，皆所雅言。論語識之。春秋因魯史而立義，孟子稱之。中庸云仲尼祖述堯舜，憲章文武。孟子言孔子集堯舜以來之大成。此皆實錄。古代聖帝明王立身行己之至德要道，與其本治天下之大經大法，孔子皆融會貫穿之，以造成偉大之學派。孔子自言好古敏求，又曰述而不作，曰溫故知新。蓋其所承接者既遠且大。其所吸取者既厚且深。故其手定六經，悉因舊籍，而寓以一己之新意。名述而實創。（孔子自云述而不作，蓋謙詞。）是故儒學淵源，本遠自歷代聖明。而儒學完成，則又確始於孔子。但孔子既遠承歷代聖帝明王

之精神遺產，則亦可於儒學，而實明中華民族之特性。何以故。以儒學思想爲中夏累世聖明無間傳承，非偶然發生故。（無間者，謂無有間斷也。）由此可見儒學在中國思想界，元居正統地位，不自漢始。呂政凶暴，儒生膺守遺以與之抗，取焚坑之禍而不悔。漢興，儒生猶有能誦持遺經於窮荒僻壤者。儒學不絕，實由民族特性之所存，自然不絕也。

復次，六經廣大悉備，天道、人事、物理，賅而存焉。（天道，謂萬化之源，萬物之本，與人之眞性。非謂神靈也。）諸子之學，皆原本六經。名家者流，自易春秋出。（名家，發明思維術，示人以如何去觀察與判斷事物，而能得其理，無背謬誤。易春秋二經，皆深於名理，爲後來名家導其源。此無可疑者。）墨家者流，自春秋尚書出。（墨子尙賢、尙同、兼愛、兼利等思想，皆本春秋太平世義，而推演之。其天志等篇，則本尙書。古代帝王雖不必有宗教思想，而教化民衆，則不能不嚴敬天之禮，以引發其崇高無上之信仰。墨子有見於此，故崇天志。）法家者流，自禮與春秋出。（春秋之升平世，卽寓法治思想於禮化之中。不純恃法。至太平世，則全人類大同。人各自治，而必互相助也。人各自尊，而必互相敬也。則治進之極，升平世不足言之，乃春秋最高之理想耳。周官一書，大抵明升平之治。以德禮之精神，運法治之組織。管子書亦頗有此意。法家之學，蓋通春秋升平，與周官之旨，將使人類離據亂之陋，而相習於法治。凡據亂世之民，不知有法守。法家故特重法。其說雖異乎儒者之言德與禮，而其思想實本之禮春秋二經。）道家者流，自大易出。（老子言一生二，二生三，卽本易之每卦三畫，而推衍之也。老與莊，皆言陰陽、變化，其同出於易甚明。老言常道，莊云眞君，有眞宰，而特不得其眹耳，此皆於變易而見不易。乃易之根本大義也。）農家者流，自詩出。（三百篇說稼穡

會與亂政之時甚多。此農家革命思想所由興。向來言晚周學術者，群注意農家。其實農家極重要。漢以後，如多得許行之徒，則帝制早革矣。）凡此數大學派，皆出於六經。諸家思想脈絡，的然可尋。（馬一浮氏講學國立浙江大學時，其講詞、以六經統諸子。世或疑其無有義據。其實一浮所見甚是。）大哉儒學，諸子之王，百家之母也。諸子百家之興，大概當孔子歿後百年間爲最盛。孟子晚年，則六國已困於暴秦。爭戰無虛日。人民救死恐不贍。（見孟子。）邪淫詖遁之辭滿天下，（亦見孟子。）名法墨諸家皆漸衰矣。（墨翟之生，當去孔子不遠。法家正宗之興，當亦前於孟子。孟子有徒法不能以自行之言，即批評法家也。韓非已似商君。不足爲法家。名家初興，當亦去孔子不遠。惠施輩乃其後學耳。大概孟子晚年，世亂亟。各家正宗將式微。而邪妄淺薄混亂之說并起。（或多托諸子之學以自文。）迄呂政混一四海。衆家之學，遂由衰而至於絕。漢興，沿秦郡縣之治。政體專制。地方閉塞。則學術思想，不得發展，因其勢也。（覆看前文。）然諸子百家之學，衰絕於呂政時代，不可復振於漢。而儒者六經，獨盛行兩漢，其故爲何。諸子百家，皆出自六經。已如前說。凡學術思想之發展也，其條流旣盛，必後莫能繼。但其本源，終不可湮廢耳。（注意。）譬之草木，枝葉易伐。而根深蒂固，究不可拔也。衆家亡，而六經獨傳，蓋以此故。

然或者遂謂儒學自漢以來，二千餘年，其業甚盛。則又大謬。更有誤計宋儒果足完全推演六經之緒，遂謂中國一向是精神文化，而貧於物質。以此與西洋文化對立。（即謂西洋是物質的文化。）將中西學術思想，根本劃若鴻溝。如此，則欲調和中西，而其道實窮。因中西人，元有先天存在之鴻溝，勢不可融通故。夫謂中西人，因環境各有不同，性情各有獨至，其學術思想之發展，必不能完全一致。此有偏往，彼或忽視。彼所擅精，

，此實未遠。畸重畸輕。寸長尺短。（畸重，即寸有所長。畸輕，即尺有所短。）此爲事實之所必不能免者。吾亦豈不謂然。但吾只可許中西不能完全一致，而決不能許中西人元始開端，便各走一條路，根本無接近處。中國哲學上窮理盡性至命之詣，西洋人或不免忽視。則以其向外追求之功多，而反己體認之功或較少。然若謂中國人只於精神界，有其孤往之偉大成績，却不務發展理智與知識，即於大自然，無有知明處當之要求。（然若二字，至此作長讀。）此則謬妄已甚。吾大易，早有智周萬物，與制器尚象，及開物成務等明訓。指南針創於周公。遠古之世，便有此偉大發明。墨子造木鳶。公輸子以機械發明之巧，見稱載籍。張平子精天文、歷算。嘗造候風地動儀。可驗地震。即震在遠處，亦可測知其所在。平子漢人，去晚周猶未遠。史稱平子著有靈憲算罔論。蓋綱絡天地而算之，因名焉。惜後失傳。然古代歷算之精，平子濬稽者厚，亦於此可見。若古學不亡，（古學，謂晚周諸子百家之學。歷算等學，不分別言之者，以統屬於百家故。）則科學早發達於中國。孰謂中國只有精神文明，而不足啓發物質文明耶。

西洋哲學談本體者，雖不免紛紛猜度，陷於戲論，不能如吾先哲之觀體承當。（觀體承當，係先儒語。此語，意義深遠。蓋言反己，而識得自我與天地萬物同源，即是超脫形骸的小我，而直證本體。於此立定，不使私欲得起而障此本體，則本體恆自昭然於中。即此，是吾之真我，亦即是天地萬物真宰。何待外求。此謂觀體承當。凡向外窮索本體者，無論唯心、唯物諸論，總是拋却自家無盡藏，而向外去推萬化根源。便是不自承當。此西學根本失處。）然其孜孜於本體之探窮，常若懸一最高之理想世界，爲其奔赴之的。（凡向外探求本體者，即是虛懸一可追慕而不可實得之理想世界。）因此，便有一種超越感。此殆與宗教同情。（宗教以上帝爲

外在的，是超越於萬有之上的，即對之而起超越感。哲學家向外覓本體者，亦同此。）吾儕反己，而自得本體。即自我便是獨立無匹。（無匹者，絕待義。）便已超越物表。（自然超越，即無所謂感。有感，則自身未得超越也。此儼分別甚大。）出有限，而為無窮，當下即是。（現前一念，不落於物我對待之私。即已超脫有限，而實體無窮。故云當下即是。無窮，謂本體。本體至大無外，無有窮盡，故云。）此乃智證境界，（智者，性智。見新唯識論明宗章。證者證知，非知識之知。蓋性智之自明自了也。）不由推度。西學之未至乎是，蓋偏任量智太過也。（理智，新唯識論亦云量智。見明宗章。量智只是推度。推度作用起時，便與所推度為二，而已離自本體矣。量智之功能，自有限度。未可以此證得本體也。余非反對理智者，只謂本體非理智所及耳。）若一旦豁然反己，由修養而獲證解，亦自易易。（證解，亦云證量。即本體呈露時，炯然自明自了，是名證解。夫本體必待修養而始顯。修養工夫，只是去私。私欲克除盡淨，即本體呈露，而無障蔽。是謂反己。中學雖不遺理智，而主要工夫，實在修養。此不可不知。）總之，以哲學論，中國儒學，與西學確有不同。西學向外求體，故偏任理智與思辨。儒學在反己而實得本體。故有特殊修養工夫，卒以超越理智，而得證量。（證量，即本體呈露時，炯然自明自了之謂。新論所謂冥然自證者，即證量義。然本體如何而得呈露，此則必有修養工夫。茲不及詳。）吾嘗言。世之從事於西學者，大抵曰，探求真理而已。（真理一詞，看如何用法。通常以析觀一切事物，而得其公則，無有亂誤者，謂之真理。今此中真理一詞，則不可作是解。此云真理，乃斥目宇宙本體。程子云實理，佛家以真如名真理，皆同此旨。）儒學，則非僅事探求，而必歸趣實現。（實現，謂己身即是真理之實現者。易言之，即己身已超脫小我，而直與真理為一。若乃把真理當作客觀存在的，而滋理

智或知識，以推度神會，且組成一套理論以表出之。以此爲哲學，則非儒者之所謂學也。）前引大易盡性至命之文，是其證也。（覆看前文。）吾以儒學爲哲學之極詣，天下有識，當不河漢斯言。學不至實得，（實得，謂反己證得本體。）直如演若達多，不亦可哀之甚乎。（楞嚴經言，有演若達多者，鏡中自見其頭，而不知爲己之頭也。乃狂走覓頭求之。此喻世學談本體者，不知反己。可謂警切至極。）西洋哲學，紛無定論，當折衷於吾儒。此可百世以俟而不惑也。雖然，儒學與西學有不同者，亦只是形而上學部分。西學於此，似猶徘徊歧路，并非西學別異吾儒，而自有一條路可通也。（并非二字，一氣貫下讀之。）吾不主張中西學術與文化爲根本不同路向者，豈不可得若何證明，容作是說。（豈不、至此爲句。）六經廣大，無所不包通。科學思想，民治思想，六經皆已啓其端緒，（如符號推理，及辯證法，大易發明最早。）樹其宏規。（六經言德治禮治，實超過西洋民治思想甚遠。可覆玩第一講。如周官法度，亦含有民治之法制。但精神迥別。）科學方法，六經雖未及詳，而孔子已注重實測術，則不容否認。論語者，六經之階梯也。其記孔子曰，知之爲知之，不知爲不知，是知也。又言夏殷之禮，而以杞宋之文獻不足徵爲憾。（杞國，夏之後也。宋國，殷之後也。）可見孔子頗重事物，決非憑臆想猜測，必博求證據，始下斷案。大戴禮小辨篇，孔子對哀公問忠信曰。內思畢心，曰知中。（注，畢心，盡心也。知中，能內思自盡也。）中以應實，曰知恕。（恕，推度也。）此雖言進德之事，而推驗物理之術，亦不外是。凡問題發生，必先致疑。致疑，必曾經多方考慮，決非浮泛出此。是內思畢心也。經過疑難，必求關係，蒐集證驗。符應事實，乃成究極。（究極，猶云斷案。參看因明三支比量。）是中以應實也。據此而言，孔子已知格物必由實測。（格物之格，是量度義。見第一講解大學處。）經義明白可

見。然則謂儒學與西學，若南北異轍，無會通處者，詎非謬論。

若乃晚周諸子百家，皆出六經，已如前說。今西洋學術思想或文化，其根源實在希臘。吾儕試尋繹諸子百家之微言碎義，（如名、墨、法、農、道等等。）持較希臘，似未見兩方路向有甚隔截處。然而希臘直啓現代文明。吾晚周諸子百家，則早絕於距今二千數百年前，（暴秦呂政之世。）一蹶不可復振。此豈有他謬巧哉。神州大陸，旣少海國交通之利。則賴列國并立，有朝聘、會盟、征伐等等，足以激揚志氣，開廣心胸，增益知見。此其學術思想所由發達，文化所由高尚也。自呂政夷六國而爲郡縣。使天下之人，各守一邱之壑。老死而無所開見，無所廣益。又屬行一夫獨裁之治。絕無民意機關。人民不得互相集合而有所致力於國家。夷狄、盜賊，每乘中央之昏亂而蜂起。（秦以後號爲治世者，漢唐宋明四代。漢四百餘年間，西京更好。唐約三百年。僅太宗最盛。其後藩鎭皆起自夷狄盜賊，擾亂不堪。宋，只北宋百餘年間稱治。而土宇不能復舊。明朝三百餘年。中葉後最壞。今之考中國人種者，多證明漢滿蒙回藏五族血統，元來不異。而漢族一支，獨有高深悠久之文化。餘族未能離蠻野之習。歷史上以夷狄視之，亦事實然也。清自咸同以前，亦嚴內猜。康熙知八股當廢，而卒不廢。愚民之術也。）民生日僿。民德日偸。民智日塞。乃廣漠散漫之郡縣制度，與專制政體所必有之結果也。諸子百家之學，惡得而不絕滅矣哉。晚周盛業，視希臘或有過之，而無不及。（今人談諸子百家者，輒曰先秦。此未安。呂政未統一以前，秦與六國等夷耳。七雄時代，自宜總稱晚周。）徒以秦漢之後，環境改變。（列國易爲郡縣。即環境完全改變。）政制不良。（二千年來帝政之局，亦由郡縣之世，民智閉塞，民力渙散，故革命思想不易發展。其實，民治思想，漢以來時有發明。東漢時。桓帝幸竟陵。過雲

夢。臨河水。百姓莫不觀者。有老父獨耕不輟。尙書郎張溫異之，下道百步，自與言。老父曰，請問天下亂而立天子耶。理而立天子耶。按此謂天下亂，則人民當合力以圖治。非立天子而可止亂也。天下理，則人民益當而自治。無須立天子也。又曰。立天子以父天下耶。役天下以奉天子耶。今子之君，勞人自縱。逸遊無忌。吾爲子羞之。子何忍欲人觀之乎。溫大慚。問其姓名，不告而去。此老父即有民治思想者。惜當郡縣之世，不易向閉塞之羣衆宣傳。故抱憾以終。晉人亦有反對專制之論。宋末有鄧牧。晚明諸子，則此等思想益激切。而皆不易宣揚。則以郡縣之世，民智蔽塞，民氣銷沉，實難提倡也。故帝政與郡縣制，亦互相爲緣。明季，亭林、船山，似皆見及此。船山黃書，欲寓封建於藩鎮。亭林欲寓封建於郡縣。在閉關時代，此等議論，正未可忽。今世界大通。政情已更。顧王之論，若不適時宜。然縮小省區，與聯省自治二種主張，則猶有顧王遺意。如何變通盡利，所望國人留意。要之，今後治制，當使人民得以發抒公共意力，斯無疑矣。）晚周之緒遽斬。中國停滯而近於衰退者二千餘年。仰視西洋，乃瞠乎其後。於是清末以來，趨新者，壹意效法西洋，而不惜自卑自毀之太過。近時唱本位文化者，又於中外都無所知，而虛憍終無以自樹。余願國人認識固有根荄甚美。不宜妄自菲薄。（此武侯戒後主語。意思深遠。天下未有妄自菲薄而可以學人之長者也。清末迄今，終未收西化之效。可不自反哉。五四運動時。梁漱溟先生講演東西文化。其持論雖不必與吾同意。然其於時賢不求了解中國所固有而妄自菲薄之惡習，則中流砥柱矣。）而二千年來，由停滯以近於衰退，亦未可自諱其短。（古今未有不自明其短而可以自立者也。漢以下人，胸量較隘。毅力不足。競浮名而缺實踐。學不求眞知。行不肯犯難。吾云近衰退者以此。）夫自卑固不足與有爲。而諱短尤爲不起之症。朽腐尊國粹，（保存國粹一詞，五四運動前

後，極流行。然何者爲國之粹，則莫肯深究。）輒空言儒學。而實不知儒學爲何學。諸子百家之絕，人見其湮不傳也而知之。六藝，則漢以來，猶立學官。經師共所傳習訓釋。朝廷用以取士。於是羣相襲奠，以爲儒學甚盛，而不知儒學之名存而實亡也久矣。

夫大經，上明天道，（天道，詳見前。）下詳人事、物理。所謂六通四闢，小大精粗，其運無乎不在者也。孔子沒後，七十子後學，發明經義，各有創發。雖俱號儒家，而實派別支分，不相沿襲。如韓非顯學篇言。自孔子之死也，有子張之儒。有子思之儒。有顏氏之儒。（顏氏當即顏淵。近有人云，據論語所載，并無奇特。其實，論語所記顏子語雖不多，而境地甚高。世俗自不解耳。）有孟氏之儒。有漆雕氏之儒。有仲梁氏之儒。（未詳。）有孫氏之儒。（孫氏即荀卿。）有樂正氏之儒。詳此所云，有八大派。而曾子、子貢，皆孔子所嘗告以一貫之旨者。子夏、子游、有子、閔子諸賢，皆不在此八大派之內。且此八大派，只子張、顏氏、漆雕氏，可確認爲直接傳弟子。自餘多屬三傳或乇流傳。史記，仲尼弟子列傳，記七十七人姓名年歲甚詳。縱有一二不必可據，（如論語申棖、公伯僚，是否後來從遊聖門，今不可考。）而孔門三千之中，有高材七十餘人，則不容疑，此七十餘人，何竟絕無傳授。而韓非無所述。然則韓非所舉八大派，蓋就其聞見較切近者言之。（韓非八大派之學說，流行於當世最盛。故韓非言之耳。如孫卿非十二子篇，亦是就其聞見較切近者責之。當時諸子百家，豈止此數子乎。十二子中，如名家，孫卿但舉惠施、鄧析，而墨辯、桓團、公孫龍之徒，皆不之及。則其所遺者多，顯然可見。韓非述儒家八大派，其多所遺，亦可知。）而儒家派別，決不止此數也。蓋瀰汪洋，洪濤巨浪，猗歟盛哉。蓋自宣聖之沒，至韓非，中間二百餘年，儒學發展甚盛。派別極多。今七十子

流派，雖不可考，而見於韓非者，儒有八大派之多。蓋儒學，自孔子承古代聖帝明王脈轉傳授之學脈，而發揮光大之。綜集六經，永為籍典。諸子百家，俱從經出。而各有創獲，各立宗門，（宗者主也。諸子各有尊主，或各有宗旨。門者類也，百家之學，如縱橫等等，各分門類。）皆別異儒家，相與對抗。於是三千七十之枝流餘裔，亦不得不奮起以與諸子百家爭鳴。當時儒家各派學說，自是方方面面，博極其博。精極其精。惜乎遭秦之暴。秦儒之學，竟與諸子百家同歸於盡。今八大派中，幸而存者，只孟孫二氏。孟學至宋雖盛行，然後儒崇其體而遺其用。非寶與蓋也。（孟子言盡心，則知性知天。其於大易盡性至命之究竟義，蓋實有闡發。宋明義理之學，皆宗孟氏，或以孔孟并稱。然孟氏於孔子內聖外王之道，本已具備。其言養民等，必自制產始。言治要，則曰徒法不能以自行，徒善不足以為政。有斟酌乎儒家尚賢與法家尚法二者之間，可謂允當。又言舜為天子，其父殺人，只有竊負而逃，以全恩誼，不得以天子父而枉法。此實法治根本精神。惜乎民國以來，法紀蕩然，上貪毀法，而何以責下乎。至言民為貴，與西洋民治思想適合。自餘要義，不可勝舉。宋明諸師，於孟子政治思想，未能發抒。此真憾事。）孫卿天論篇曰：大天而思之，（按此言尊大天，而思慕之也。天，謂大自然。）孰與物畜而制之。（按言吾人如思慕大自然之豐富，孰與使物畜積，而我裁制之，將用無不利乎。）從天而頌之，孰與制天命而用之。（按言自然勢力之逼吾人，如風雨之不時，雷霆之可畏，山川之險阻等，因從而頌之，豈若制裁天化之流行而用之乎。如衣食住行皆有備，而風雨不足畏也。雷電可取而供種種之用，無所畏也。崇山可鑿隧軌。重洋可駛輪舟。天空可飛飛機，而消其險峨。則自然可以人力征服之明矣。）望時而待之，孰與應時而使之。（按帝者立事趣功，與其望時而待，不如應時而努力興作，使時勢隨我而轉也

。）因物而多之，孰與騁能而化之。（按此謂因物之自多，不如騁吾人之智能而化之使多。若晚世科學昌明，而物資開發與生產乃日盛。）思物而物之，孰與理物而勿失之也。（楊注。思得萬物，以爲己物。孰與理物皆得其宜，不使有所失喪。）願於物之所以生，孰與有物之所以成。（楊注。物之生雖在天，成之則在人也。）此言理乎豐富，在人所爲。不在天也。）故錯人而思天，則失萬物之情。（按古代人智未啓，常視大自然若神靈，而思慕之。不務盡人之智力，以理萬物而平成之，使其愈益豐富，而厚吾之生。是錯人而思天也。錯，置也，廢也。廢人而妄思天，則不達物理。故云失萬物之情。）詳此所云。蓋本大易，智周萬物，與裁成天地，及開物成務，先天而天弗違，成器利用，富有，日新諸義，（并詳易繫傳及乾卦。）而發揮之。現代西洋學術與文化，適與孫卿之論遙合。使其思想盛行於前世，則中國當不至成爲今日之局。孫氏書雖幸存，而自漢以來，竟無傳習。唐大理評事楊倞云。荀子未有注解。（謝墉云，荀音同孫。亦稱荀卿。）亦復簡編爛脫。傳寫謬誤。雖好事者時亦覽之，至於文義不通，屢掩卷焉。又曰，未知者謂異端不覽。覽者以脫誤不終。所以荀氏之書，千載而未光焉。自楊倞爲注，其書仍少有究者。至清季，乃漸爲學者所注重。余聞之先師何聖木曰。令先德其相先生，啓欲推尊孫氏與孟子並。以見儒學之大。惜未發其意而卒。（何先生諱檉。字聖木。余同縣。與先父爲講學友。學宗程朱。非禮不履。清末，主變法。在鄉倡辦學校。勸婦女放足。有顏李風。其議論近南皮張氏。厭聞革命。余將弱冠，從遊半年。屢受斥責而去。逮余有知，而後深悔獲罪吾師，無以自道也。）嗚乎，藐予小子，未能成父師之志，負疚深矣。（余于孫學，欲有所論述。期嘗論成後爲之。然以暮境而際明夷。量論目未知能作否。）夫八大派，見稱韓非書。皆當世之顯學。而各派巨子之姓名，今已不可考。其書皆亡失，

學有作者，只孟孫二氏。顧無有發明其學者。（宋明儒講宗孟學，而於孟子之政治思想，却全沒理會。）豈不惜哉。雖然，猶幸二子書之僅存也，至今略可考見當時儒學思想發展之概況，及其存現世與方來，猶有永不可磨之價值。使衆派之書而皆有存也，則必各有獨闢之境，各有創發之論。其嘉惠後嗣者為何如。獨惜羣儒之學，絕於贏秦，無復可考。遂使六經之道，僵而不發。此非斯世之大不幸哉。

方漢室發興，當亡秦絕學之餘。搜求經籍。振起儒學。自是二千年來，中國思想界，一統於儒家。於是論者以為儒學獨盛矣。其實，儒學絕於秦，至漢而終不可復。則論者所不察也。漢興，六經先後出屋壁。朝廷立學官以專其業。未幾，經師漸興。聚徒教授，或累至千萬人。然漢書儒林傳贊，已云，祿利之路然也。此與晚周學者嘉道之誠，愛智之趣，一由衷出，而無所外慕者，其相去何止天淵。夫列國之世，交通繁而聞見廣。人之襟懷通而志氣振。郡縣之世，士老死牖下。而心靈閉塞。其不能以晚周之風，責郡縣之士者，固其勢也。猥瑣之影響於人智，無可否認也。夫朝廷清明，能供獎經術者，此已不可多得於漢以後之世。（漢以後稱治者，只唐宋明三代。）而君相所以提倡之意向，又實難出於至公。如西漢諸帝之表章六經，似不必有私意。（武帝用董生之言，獨尊孔子。董生醇正，固本其所見。非有逢君之私。武帝廣延郡國賢良文學為賓客。其謀議屬辭。臨朝，與大臣辯論。帝乃集思廣益，而後斷之於己，施之行事。見嚴助傳。武帝重儒術，亦有以也。元成皆好儒，而皆非雄猜之主。）至東漢，光武父子，因新莽篡統。而欲崇儒以導節義。則其動機，為擁護君統，已雜乎私，而不純為學術起見矣。自是而後。歷唐宋明三代，諸英君賢相之所以崇尚經術而鼓舞儒生者，無非襲光武之故智。及科舉興。而牢籠之策，與錮人智慧之術，彌下彌毒。則又光武父子之所不忍為，且不屑為者。

二千餘年來，帝者以其私意，籠制天下士大夫，（籠者牢籠之也。制者制馭之也。）使其思想無或踰越於君上之意向。因郡縣之世，民智蔽塞。而帝者益乘之以易售其奸。故自漢代迄於清世。天下學術，號爲一出於儒（老莊與佛法雖亦盛行，畢竟儒家爲正統。）而實則上下相習，皆以尊孔之名，而行誣孔之實。以辭經之力，而蹈侮聖言之罪。儒學之亡也久矣哉。夫晚周諸儒，派別既繁。思想各有獨至。創知、作者，比肩並立。至漢，則儒生治經，唯以煩瑣之考據爲務。訓詁名物等等注釋工夫，便爲其平生大業。不究於天道。（六經明萬化之大源，人生之眞性。而考據家皆不是究。）不察於羣化。（考據家對於社會政治諸大問題，皆不措意。唯服習於統治階級之規制教令，認爲天經地義而不可易。六經明仁道。顯天地萬物一體之實。以抑己私而歸大公，福利全羣，爲治道之極。故羣制與法度，隨時更張，不狃故常。而考據家游心瑣碎，乃於此冥然不省。）不稽於物理。（易繫傳言。昔者聖人之作易也，仰以觀於天文。俯以察於地理。近取諸身。遠觀諸物。可見儒者之學，注重格物。今晚周羣儒之籍，雖亡失無徵，而大戴禮曾子天員篇，已有地圓之說。漢志儒家曾子十八篇，今存十篇於大戴禮中。卽此十篇，亦皆殘缺。使全書可徵，必於物理，多有創發。使儒家衆派之書皆在，則其中當不少奇異之發見。漢以後考據之儒，只拘守書册中之訓詁名物。而不復探索自然。科學無從產生者以此。）而聖學之全體大用，一無所窺。唯作書蠹生活。古靈禪師云。世界如此廣大。只鑽故紙，驢年出。（此斥僧徒在文字中作活計者，終不悟大道。喻如蜂在窗內，窗糊以紙。蜂欲鑽紙而出，終無出期。驢年猶云何年。古代紀年以干支。而干支以畜類配屬。如子屬鼠，丑屬牛，乃至戌屬猪，亥屬狗。獨無有屬驢者。故言驢年者，猶言何年。何年，謂無有此年也。）此則深中漢以後儒者專務考據之失。漢書藝文志曰。古之學者耕且養。三

年而通一藝。（按六經，亦云六藝。）存其大體，玩經文而已。是故用日少，而畜德多。三十而五經立也。（按古者云云，謂西漢初之儒生，多專一經。罕能兼通。藏書初出，而治詩有或爲雅，或爲頌，不能盡一經者。若申公兼通詩、春秋。韓嬰兼通詩、易。孟卿兼通禮、春秋。已屬難能。夏侯始昌通五經，更絕無僅有。）後世經傳既已乖離。（按六經乃孔子所定，故謂之經。七十子後學釋經之言，謂之傳，或謂之記。傳記之言，或與經文本義有出入。故云乖離。）博學者又不思多聞闕疑之義。而務碎義逃難。便辭巧說。破壞形體。說五字之文，至於二三萬言。後進彌以馳逐。故幼童而守一藝，白首而後能言。安其所習，毀所不見，終以自蔽。此學者之大患也。據此。則漢儒治經，已習爲碎義逃難，便辭巧說。與今日學子業考據者正同。桓譚新論云。秦近君能說堯典篇目，兩字之誼，至十餘萬言。但說曰若稽古三萬言。夫研經而爲此無謂之疏說。祇飽食終日，無所用心者，賢不肖之相去，其間不能以寸。此等風習，自漢迄今，二千餘年，而有加無已。（唐人釋經，辭煩而鮮要義。清人搜集材料雖勤，而於經義全無所窺。今日學子，喜爲零碎考證，及誣妄無根之談。如謂大禹、屈原並無其人，墨子非中國人等等怪說，不可勝舉。甚至有托甲骨文以造僞者。人之爲學，不知於天道、人事、物理等等無窮理道處用心。却耽溺浮虛，玩弄無謂之瑣碎字句。不知何爲至此。蓋漢以來之學風，大概如是。）孰謂漢以來尚有儒學哉。雖復經師謹嚴者，如漢初，申公詩訓，疑者弗傳。丁將軍易說，僅舉大誼。正所謂存大體玩經文者。下逮清世，宗許鄭而益加精審者蓋有之。（雖復二字，一氣貫至此。）然其所事，卒不越訓詁名物之考覈。其於六經冲旨，與大道之幽玄，人事物理之繁賾隱奧，皆茫然無所究析。只整齊故訓，（故訓，賅訓詁名物等而言。）足供治經之工具而已。要於經義，或聖人之意，全無所發，不可以此名儒學也。

夫工具之業，誠爲學術界所不可少。而二千餘年來，竟以業此者，尸大儒之名。以爲儒者學術，果在乎是。聖經之道，果在乎是。則不率黃農之胄，而悉爲蔽聰塞明，以成乎無頭腦，絕智慧之頑物者，其有幾何哉。

或曰。經師爲考據之業，固已。然今文家言，歸於致用。西漢，今文學稱盛。儒者立朝，皆能本經術以見之政事。如以禹貢治河。以洪範察變。以春秋決獄。以三百五篇當諫書。此載在史籍可考見者也。且漢之治有爲後世所不及者，其於社會上貧富不均之問題，如富豪兼併土地。貧民常自賣爲人奴婢。當時，朝廷屢行抑商政策，直接防止豪商壟斷財貨之行爲，間接杜絕兼幷土田之弊害。又吏治修明。常以鋤治豪強爲事。而解放奴婢之令，則自董仲舒勸武帝行之於前，王莽及光武諸帝又屢行於後。此皆今文學家之影響也。（董子春秋繁露度制篇。主張貧富宜調均。不使財利有所積重。）今謂漢世經儒，皆爲無用之學。毋乃苛論歟。答曰。漢治爲後世所不及，誠經術之效。遭秦絕學。經籍初出。儒生確守古義。敦篤踐履。故治效可觀。然漢道畢竟苟簡。不能開民治之弘基，立百代之大法。諸儒思想，只在帝者專制之下，補苴罅漏而已。漢治卒衰，迄典午以來，不可復振。此則諸儒思想錮蔽，未能發揮孟軻孫卿之義。所以衰敝亙二千餘年而未已。近世康有爲，亦張今文餘焰。而尊己自封，擁護帝制，徒爲大盜袁氏張目。猶漢儒之遺風也。故知漢後經師，其學無分今古，要皆考據之業，不足發生思想。事實昭顯，無可諱言。余謂儒學，至漢名存而實亡者，蓋實錄也。

（附識）有問。先生謂秦漢以迄近世，學術思想廢絕，實由郡縣之局使然。夫列國互競，至秦而不得不混一。亦天下大勢之所必至也。且今後之天下，當仍爲郡縣。將永敝而不救乎。答曰。天下大勢之必趨於混一，成乎郡縣。此是一事。旣成郡縣，而不利於學術思想之發展。則又是一事也。今後天下，當仍爲郡縣。此雖

疑義。然今爲全世界大通之局。萬里若比鄰。人類接觸之紛繁，見聞之廣遠，足以開神思而振志氣者，迥非昔日列國之世所可比。則今後雖爲郡縣之天下，而與曩時郡縣局面，截然異勢。且民主之治本已固，則學術思想，不受阻遏。其發達益盛，可斷言也。論事析理，顧可膠執一端，而不通其變乎。

已說儒家。今當略談道家。諸子竝絕於秦，及漢興，而皆不傳。唯儒家經典漸出，人皆誦習服膺。雖鮮所發揮，而凡所以立身行己之道，與綱維社會，平治天下之法意，無不原本經義以出之。（當時儒者見淺見深，爲別一問題。然皆自以爲依據經義。如漢之治道，首以孝弟力田，風示天下。此其政教根本。而君權鞏固，亦由乎此。蓋移孝作忠之觀念，最有力也。孝經思想，實行於漢。自是歷二千餘年，根柢益深厚。學者試深玩過去倫理，政治等方面之信條與度制。當知余言非妄。唯至今日，則社會機緣已發生變動。而家族組織，將由多數同居，而漸趨分散與縮小。孝弟觀念，亦漸薄弱。近時如章太炎等，皆尊孝經。後起中如浙大教授謝幼偉，亦亟提倡孝弟。余以爲孝經，當出於曾子有子之後學。孝弟之德，乃人之天性所自不容已，當培養擴充之，以極於仁民愛物，乃至與天地萬物通爲一體之盛。人未有薄其父母兄弟而能廣愛者也。儒家重孝弟，此理不可易。但以孝親與忠君，結合爲一。甚至忠孝不兩全時，可以移孝作忠，如親老而可爲君死難之類。因此，便視忠君爲人道之極，更不敢於政治上考慮君權之問題。此等謬誤觀念，實自漢人啓之。論語記孔子言孝，皆恰到好處。皆令人於自家性情上加意培養。至孝經，便不能無失。於是帝者利用之，居然以孝弟之教，爲奴化斯民之良好政策矣。章太炎嘗以孝經與大學竝稱，却甚錯誤。余若得暇，當爲孝經作一疏辨。余於漢代政教，亦有許多意思，未曾發表。因一向注重哲學問題，無暇及此也。總之，漢以後二千餘年之局，實自漢人開之。凡論社

會、政治、與文化及學術者，皆不可不着重漢代也。今之治史者，或爲無聊考據，或喜作膚淺理論，或襲取外人社會學說，如奴隸社會、封建社會之類，以敘述吾之歷史，乃至援據所謂唯物史觀。如此等者，皆不曾用心了解自家得失。根本缺乏獨立研究，與實事求是之精神。吾默觀今日士習學風，而憂世亂之未有已也。）自是，儒家仍復正統，屹立不搖。但儒學則已非晚周之舊，而僅爲考據之業矣。是時，獨有道家思想，隱與儒學爭鳴。而道家流派，似亦甚複雜，今無從考。漢初，言道家者舉黃老，謂黃帝與老子也。老子書現存。但著者果爲誰，似難詳定。今本史記，以老子爲楚人，名耳，字聃，姓李氏。吾意即莊子諸書所稱之老聃。李耳與老聃，是否爲一人，殊難斷定。禮記曾子問篇，正義引史記，作陳國人。陳本併於楚。則謂爲陳人者，自從其故稱而言。如孔子居魯已數世，猶曰殷人。莊子天運篇，孔子南之沛，見老聃。司馬注云，老子陳國相人。相，今屬苦縣，與沛相近。據此，則老聃籍隸楚國，即故陳國相人。此等記載，必確實可據。唯孔子見老聃事，不足徵信。莊子故多寓言。天運篇既云孔子南之沛，見老聃。而天道篇又云。孔子西藏書於周室。子路謀曰，由聞周之徵藏史，有老聃者。免而歸居。（言免職閒居。）夫子欲藏書，則試往因焉。孔子曰，善，往見老聃，云云。莊子書中言孔子見老聃，一云南之沛。一云西適周。天運篇，老聃謂孔子曰，吾聞子北方之賢者也。據此，則老聃在沛見孔子，目爲北人。其在周見孔子，不又目爲東人乎。細玩二篇文意，莊子只是寓言。孔子與老聃，皆實有其人。而老聃必未曾爲周之徵藏史。孔子與老聃亦不同時。史記，孔子世家，及老子列傳，並謂孔子曾適周見老子。殆因莊子之寓言，被人誤認爲事實，展轉訛傳。馬遷竟採入史，則不謹於闕疑之過也。

近人好疑，或謂老子書爲戰國末季時人之僞托。此則大悖。莊子天下篇，敘述晚周各學派，皆精審可據。

篇中以關尹老聃並列。其稱老聃曰。知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。（郭注。物各自守其分，則靜默而已，無雄白也。夫雄白者，非尙勝自顯者耶。尙勝自顯，其非逐知過分，以殆其生耶。故古人不隨無厓之知，守其分內而已。故其性全。其性全，然後能及天下，然後能爲天下之歸，如谿谷也。）人皆取先，己獨取後，（郭注。不與萬物爭鋒，然後天下樂推而不厭。故後其身。）曰受天下之垢。（守雌、守辱、取後，皆物之所謂垢。）人皆取實，（郭注。唯知有之以爲利。未知無之以爲用。）己獨取虛，（郭注。守沖泊以待羣實。）無藏也，故有餘。（郭注。付萬物使各自守。故不患其少。余謂古之呂政，今之侵略主義者，皆縱其大欲，而驅役萬物，以侵奪天下之厚利，擁有勝勢，而務藏之於己。其終無不覆滅。盡若寡欲，而無損於物，任萬物各自藏，而吾與物皆處於有餘乎。）巋然而有餘。（郭注。獨立自足之謂。）其行身也徐而不費。（郭注。因民所利而行之。隨時而成之。常與理俱。故無疾無費也。按此就有道者施爲之妙言。順物之情，而已無私焉。故其妙如此。）無爲也而笑巧。（按郭注，巧者，有爲以傷神器之自成。故無爲者，因其自生。任其自成。萬物各得自爲。蜘蛛猶能結網。則人人自有所能矣。無貴於工倕也。此爲極端之放任主義。而梟雄之徒，以智術取萬物，而鼓之以刼持天下，雄於有爲者，皆巧也。工倕也。將禍天下，而亦自禍。焉得不見笑於無爲之至人乎。雖然。老氏純任自由。將聖人裁成輔相之道，亦復不立。教化廢，則智慧無緣互啓。度制曠，則生養何以相資。人類之成能，日新日富。終不與蜘蛛同等。此老氏所以宜絀於吾儒也。或曰。郭注亦或失老意。曰，不然。試通觀老氏大旨，終是放任意思多。）人皆求福，己獨曲全。（郭注。委順至理，則常全。故無所求福，福已足。按委順至理一語，學者須深玩。去私智，即不違至理，謂之委順。）曰苟免於咎。

（郭注。隨物，故物不得咎也。按不以私智宰物，故云隨物。）以深爲根。（郭注。理根，爲太初之極，不可謂之淺也。按理根者，謂理之至極，爲萬化之所自出。萬理之所會歸。故曰理根。故謂之深。老子所云道是也。）以約爲紀。（郭注。去其泰也。按寡欲之謂去泰。爲而不宰之謂去甚。）曰堅則毀矣。（郭注。至順則全。忤逆則毀。按堅者，恃強以逆萬物，而不知反。終必有摧之者。）銳則挫矣。（郭注。進躁無崖爲銳。按今之侵略主義者，皆堅銳也。）常寬容於物。（郭注。各守其分，則自容有餘也。按儉也，慈也，不敢爲天下先也，皆所以容物。）不削於人。（任物之自全其性，無侵削也。）可謂至極。詳此所云。義旨宏遠。自有老子書以來，談者未有及之。據其所述，確爲老子一書之旨要。則老子爲老聃所作，證以天下篇，而的然無疑。

自馬遷以來，皆以老子爲楚人。與天運篇司馬注，亦無不合。（覆看前文。）唯老聃爲周徵藏史，則是莊子寓言。老聃既爲楚人，亦故陳國之產。似無緣入周爲史。老子思想，確從孔子易傳而出。言陰陽變化，本易傳也。言一生二，二生三，本易每卦三畫也。言常道，即於變易而見不易，亦本易傳也。此其根本大義，可明徵者。老子之旨，實乃厭文勝，而欲反之質，此甚顯著。論語曰，郁郁乎文哉，吾從周。當是孔子早年語。至其晚年，則已感文勝之弊，而有文質彬彬，然後君子之歎。老子殆稍後於孔子。故其惡文勝與詐僞及貴貨之習，更甚於孔子。此由論語老子兩書，較觀仲尼老聃世運之感。而知老聃當春秋戰國過渡之世，文明甚盛。老子書中所云難得之貨，與嗜欲智巧之滋張，皆文明時代之徵象也。孔子時尙未至此。故謂老聃稍後於孔子也。至孟子時，則曰上無禮，下無學。賊民興，喪無日。曰救死而恐不贍。文物凋殘。社會崩潰。尙何文勝可言。以孟子與老子書對照，則老聃前於孟子，而稍後孔子，確然無疑。由上所述，可知老聃爲周徵藏史，孔子適周見

之，純爲莊子寓言。不足徵信。

或曰。禮記，曾子問篇，孔子曰，昔吾從老聃助葬於巷黨云云。此儒家記載，豈亦寓言耶。答曰。禮記之老聃，諳於禮。與老子書中語，絕不類。蓋禮記孔子問禮之老聃，別是一人。與著老子之老聃，不當混而爲一。兩人同姓名，而年却相懸。古今人同姓名者常有之，不足異也。孔子問禮之老聃，必有盛名之大儒。故莊子假之，以推尊著老子之老聃。而言孔子受其教也。然莊子一言孔子南之沛見之。一言孔子西適周見之。則顯然明示寓言。而非以孔子受教後起之老聃爲事實也。後人讀書不愼，何得怪莊生乎。

老子書之作者，與時代，既決定如上。（孔子問禮之老聃，曾子問篇只言孔子從助葬巷黨。未言適周。想此老聃是魯人，曾爲史於周。至是，已免職歸魯。莊子以之附會於后來作老子書之老聃耳。）黃帝爲上古帝王。果爲道家之祖乎。吾意凡言道家首黃帝者，皆依托之，以自尊其學派耳。漢書藝文志，道家有黃帝經四篇，黃帝銘六篇。黃帝君臣十篇。雜黃帝五十八篇。此當是戰國末葉道家所僞托。今其書皆不可見。唯現存莊子書，時稱黃帝。此僞托黃帝之風，實自莊子開之歟。韓非書中有解老、喩老，則老氏之支流也。管子書中有心術、白心、內業諸篇。其言宏廓深遠。似爲道家一大派。老子雖道家宗匠，而此派似與之稍異。是否爲關尹之學，不得而知。此派發明心地，（借用宗門語。）足與印度大乘比肩。荀子解蔽篇，故道經曰，人心之危。道心之微。危微之幾，惟明君子而後能知之。詳此所引，與心術諸篇，義適相符。必出此派經籍無疑。心術、白心、內業三篇，當是管子書之作者，從道經錄入其書。（余嘗欲從管子中別出之。爲作注釋。與老子並行。）荀子深受此派之影響。似比老子尤活潑有用。（其主唯心，似印度大乘。其活潑有用，則非大乘可及。）而自漢

迄今，從無注意及之者，是可惜也。韓非解老，當是法家彙宗老氏學者所爲。亦自有獨到處。可謂老氏之別子也。（他日當爲作注。）屈原亦道家，而獨以文鳴。漢淮南王書，本雜家。而採道家言爲多。今傳列子，當係僞書。然列子必是道家一大派，惜其書亡失耳。

莊周之書，魏晉以來，始與老子並稱。天下篇，述莊生之學曰。芴漠無形。變化無常。（按，芴漠，冲寂貌。寂然無形，顯本體也。變化常新，不守故常，言本體顯爲大用也。）死歟生歟。（按，凡人有生有死。其生也，何自而生歟。其死也，奚爲而死歟。）天地並歟。（按，言其生，將吾孑然而獨生歟。抑天地與我並生，而吾非獨歟。）神明往歟。芒乎何之，忽乎何適。（按，言其死，豈人之神明冥然長往歟。若長往也，則芒乎何所之，忽乎何所適。）萬物畢羅，（按，且非獨吾人死生不可解而已。其環吾一身之外者，萬物森然畢羅。孰主張是。孰綱維是。）莫足以歸。（按，夫計有身，即迷於死生，而不得所歸宿。計有萬物與吾身相峙立，則拘於有限之域，而亦不得所歸宿。故云莫足以歸也。其唯至人，體知芴漠無形，變化無常。是故體眞極而履大變，無身見之存也。身見遣，即不見有小己之生，亦無所謂死，是名外死生。旣外死生而除小己之執，即不見有萬物與己對峙。是故遊於無待，而全其芴漠無形，變化無常之眞也。）古之道術，有在於是者，莊周聞其風而悅之。（按此中道字，約有二釋。一、名本體曰道。言其爲吾人與萬物所共由之以生成也。生字就人言。成字就物言。二、吾人識得本體，而有保任與涵養等等功修，是謂依道起修。即修亦名道。術者，修道方法。）以謬悠之說，（釋文，謂若忘於情實者也。）荒唐之言，（王注，荒大也。唐空也。）無端崖之辭，（王注，無端可尋。無崖可見。）時恣縱而不儻。（王注。恣縱，謂縱誕恣睢。釋文作而儻，無不字，近之。謂忽

然而至也。）不以觭見之也。（宣云，不以一端自見。）以天下爲沈濁，不可與莊語。以卮言爲曼衍。（釋文，卮又作巵。字略云，圓酒器也。王云，卮器，滿卽傾。空則仰。隨物而變，非執一守故者也。施之於言，故隨人從變，已無常主也。曼衍，因其事理而推衍之。）以重言爲眞。（王注，述古德之言，使人聽之而以爲眞。）以寓言爲廣。（寓，寄託也。寓言篇云，寓言十九。宣云，寄寓之言，十居其九也。如言孔子見老聃，而老聃教之，及托爲神農黃帝堯舜孔顏之類皆是。）獨與天地精神往來。（按，天地精神，猶云宇宙之大心，卽謂本體。往來者，形容詞。言其通一而本不二也。王先謙集解，甚謬。）而不敖倪於萬物。（王云，敖倪，與傲睨字同。言未嘗鄙棄萬物，存驕亢之見也。按萬物本吾一體。譬若百骸之在一身，何相驕亢之有。）不譴是非。（按，郭象注齊物篇有曰。將明無是無非，莫若反覆相喻。反覆相喻，則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均於相非，則天下無是。同於自是，則天下無非。何以明其然耶。是若果是，則天下不得復有非之者也。非若果非，亦不得復有是之者也。今是非無主，紛然殽亂。明此區區者，各信其偏見，而同於一致耳。子玄此釋，頗得莊旨。然不善會者，將謂莊子直不主張有眞是眞非。則其害不小。尋莊言無是無非者。其所謂是非，自有義界。蓋就俗情所持之偏見而言。彼此均以其偏見，而各自是。亦各相非。就各相非言，則彼此同於非也。就各自是言，則彼此同於是也。彼此各信其偏見，同於一致。竟無是非之足道。故云無是無非。唯其如此，故不譴是非，謂此等是非，不足譴責也。然不譴之云，正是深譴之。如老言絕學無憂，乃憂之至耳。從來注家，莫識此意。眞乃癡人前不得說夢也。然必知莊子所明無是無非，只就俗情偏見之是非言。則不妄疑莊子爲主張無眞是眞非也。使莊子不承認有眞是非，則其著書談理道，果何爲耶。果無眞是非，尙有理道可談耶。夫

唯離俗情偏見之域，而後有眞是非可論耳。）以與世俗處。（按王先謙集解云：不責人之是非，以與世俗混處。）此眞市井鄙賤之情，而可以是測聖哲哉。夫世俗是非殽亂，正是迷惑相。智者明見世俗迷惑，易起厭離。佛家小乘是也。今莊生離俗之惑，而與世俗處。豈以出世爲道者所可及哉。）其書雖瓌瑋而連犿，無傷也。（釋文：瓌瑋，奇特也。連犿，宛轉貌。一云相從貌。謂與物相從，故無傷也。）其辭雖參差，而諔詭可觀。（成云，參差者，或虛或實，不一其言也。諔詭，滑稽也。）彼其充實，不可以已。（按言其生活力充實也。）上與造物者遊。（按造物者，謂宇宙本體，非神帝也。遊者，形容詞。言其超脫小己，而直與宇宙本體爲一也。即人即天也。）而下與外死生无終始者爲友。（外死生无終始者，即所謂至人。至人者，即與造物者遊者也。即能超脫小己，而復其本體者也。與至人爲友，以其本與吾同體故也。拘形，便分爾我。證體，則無自他之間。故曰爲友。友者，一體相親義。）其於本也，宏大而辟。（辟同闢，開發義。）深閎而肆。（按肆者，縱任，猶言自在。宏大，故足以發。深閎，故自在而無有挂礙。此言其德用之盛，皆從本體流出。）其於宗也，可謂稠適而上遂矣。（按天下篇首有云。以天爲宗。以德爲本。以道爲門。兆於變化。謂之聖人。詳此所言，天也、德也、道也，皆本體之目。但取義不一，而名以殊。天者，言其至高無上。德者，言其備具萬德，故能現爲大用。道者，由義。言其爲萬物所由之而成。三者異名同實。如丘與仲尼，並目孔子一人也。此中宗言，即以天爲宗之宗。稠適上遂，言其上達，而與天爲徒也。易言之，即人即天也。）雖然，其應於化而解於物也，其理不竭。其來不蛻。芒乎昧乎，未之盡者。（王云，然其因應於變化，而宣解於物情也，其理不竭。其來不遺。芒昧如不可見。未有能盡其妙者。）天下篇，皆謂莊子之自序。或云莊子後學爲之。然其評判諸家，見爲

而識遠。文奧而義豐。恐非莊子莫能爲也。其自序極親切。如云獨與天地精神往來。云與造物者遊。蓋實到此境，非意度之詞。若乃不譴是非，以與世俗處。不傲倪於萬物。所以異於浮屠出世之教。然語化雖妙，（化者變化。）而不悟眞體流行，其德本健。（此是老莊與吾儒大易，根本異處。）又復耽於觀化。（耽者耽溺。因其於變化之道，冥觀澈悟，卽溺心於此。却似以大化當作客觀之境去玩索。）遂以委心順化爲懸解。大宗師云，浸假而化予之左臂以爲雞。予因以求時夜。（時夜，司夜也。）浸假而化予之右臂以爲彈。予因以求鴞炙。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬。予因以乘之，豈更駕哉。此等人生觀，便茫然無自在力。（此中自在，略有二義。一自主義。二自創義。）聖人窮理盡性至命之道，（見前。）與此相較，豈止判若天淵。夫窮變化之理，則知此理非外也。乃我之眞性也。乃天命之全畀於我者也。（所以變化者，理也。此理卽謂本體。我得之而生，卽名爲眞性。從我所受而言，則曰天命。天命一詞，見前說君子有三畏處。）是故造化在我。非我與造化眞宰爲二也。知我之所以爲我。則存誠而其德不易。體健而其用不窮。位天地，育萬物，皆我之自化也。而況予之左右臂與尻，其有不自我制之者乎。

荀子解蔽篇曰。莊子蔽於天而不知人。荀所云天，蓋以變化無常之力言。莊子似以變化爲外在的大力。而人或物，皆變化之所爲。方其爲是人是物也，則偶然已耳。大宗師篇曰。偉哉造物，又將奚以汝爲。將奚以汝適。以汝爲鼠肝乎。以汝爲蟲臂乎。至樂篇，種有幾一段文字。明物種變遷，皆由有變化無常的大力主之。胡適中國哲學史大綱，引種有幾一段。其解幾字云，我以爲此處的幾字，是指物種最初時代的種子。也可以叫做元子。按胡君說，非是。句首種字，猶云物種。凡物種變遷，固由適應環境。下文云，得水則爲㡭。得水土之

際則爲鼃蠙之衣。生於陵中，則爲陵舃。乃至程生馬。馬生人。馬是高等動物。由高等動物而進至最高之人類。故曰馬生人。其結語曰，萬物皆出於機。皆入於機。結處機字，即上文種有幾之幾字。幾者動之微。即謂變化的大力。郭子玄大宗師篇注云。夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新。負山嶽以捨故。故不暫停。忽已涉新。則天地萬物，無時而不移也。子玄此釋，深符莊旨。種有幾之幾，即子玄所謂無力之力，莫大於變化者也。達爾文言進化，只知由環境。殊不知，生物，實皆由變化的大力，爲之陰驅潛率。故能隨所處境遇之種種需要，而變化其形體機能，以與之適合。否則物安從生，而適應環境者其誰乎。萬物之生，皆從變化無常的大力而生。其死也，形神散滅，復歸變化無常。故曰萬物皆出於機。皆入於機。大宗師篇云。以造化爲大冶。可互證也。莊子悟到變化的大力，便從此處着眼。即把萬物看作爲變化無常中偶然變生的物事。雖復物種因環境而遷變。畢竟以變化的大力，爲之陰驅潛率。故就軌物言，其變遷仍是被動，而非自動。其爲說大概如此。荀卿可謂深知莊子者。夫聖人言天，（聖人謂孔子。其言在大易等經。）以天化攝歸人能。（易曰聖人成能。乾坤之全體大用，若以其在人而言之，則曰人能而已。新唯識論本此旨。其言體用，或寂寂生化之妙，剛健清淨之德，是天德也，而實即是吾人之眞性也。吾人本其所固有而不可窮竭之眞源，努力發揮之。故曰即工夫即本體。亦大易成能之旨。）故吾人生活之源泉，極淵深而不虞其或竭。極富有而無憂其或匱。天在人而人即天故也。若莊子之言天，則視天化爲無上之威力。吾人之生，只是天化中偶然之化耳。故曰陰陽於人，不翅於父母。（見大宗師篇。子玄注曰。自古或有能違父母之命者。未有能逆陰陽之變者也。陰陽之變，即天化之代詞。）則翅就人言，只是天之化迹。且其偶然。不得曰人即天也。吾謂其以變化的大力爲外在者，此也。

故大宗師篇曰。以生為附贅縣疣。（郭注，若疣之自縣。贅之自附。此氣之時聚。非所樂也。按氣之時聚者，猶云化之偶然耳。）以死為決疣潰癰。（郭注，若疣之自決。癰之自潰。此氣之自散。非所惜也。按氣之散，亦是化之偶然。）據此。則人生毫無根柢。亦無甚意義與價值可言。唯委心任運，以毀其附贅縣疣之生，而待諸潰決已耳。莊子雖自云與天地精神往來。而其言化，畢竟自相矛盾。彼根本不悟人即天。而又欲以人同天。則其所謂同天者，亦只是委心順化而已。人能不修。人極不立。是何足為道哉。聖人成能，以範圍天地之化而不過。三千大千世界可毀，而此理不易也。莊子才過高。而於道，不可謂無實得。但其差毫釐，謬千里處。則有不可無辨者。余久欲識之而無暇，此中亦不及詳，願以異日。周濂溪從道家轉手，而歸儒家。太極圖說立人極三字，猶有無窮義蘊。真得六經之髓。學者不可忽也。

道家在晚周，其派別當甚多。其經籍必不少。荀子所稱之道經，漢以後已不可見。藝文志所著錄，罕有存者。漢初，去古未遠，而言道家者，皆稱黃老。蓋老者殆為道家之開山歟。（黃帝自是僞托。）漢初，黃生蓋公之倫，其學猶可稽。太氏清淨自正，有老氏遺意。司馬談父子與淮南之徒，雖道家氣味較多，而所得實膚淺。且後有養生家修煉之術，托於道家。（如漢魏伯陽及晉葛洪等。）則已非晚周之舊矣。靜坐法，晚周道家當有之。屈原遠遊之辭，皆有可徵。五代時陳希夷等，似亦得力於靜坐。惜其書不傳，無以測其所造深淺。然自北宋迄今千年間，恐未有能繼之者也。（當別為論。）宋末有鄧牧，亦足珍異。要之，道家自漢以來，雖與儒家並行，未甚若名墨諸家之衰絕。然其多數學派及書籍，早已無傳。其流行者，僅老莊而已。（管子書中所引心術諸篇，與韓非解老，喻一向無人注意。）漢世，儒風雖盛，而實只考據之業，已無思想可言。道家

亦多失其本。漢之言黃老者，大概清靜內守。無所發揮。唯司馬子長作史記，本紀列項羽，列傳首伯夷。一獎革命。一寶讓國。似寓抑秦尊漢之意。尚待考詳論。其外無可述者。魏晉談老莊者，以老莊與大易，並號三玄。其附老莊之風最盛。然唯王輔嗣，號稱通儒，雖有深致。向秀郭象註莊（向郭二人者），雖頗有思致，而皆未能見體。（莊子大宗師云。朝徹而後能見獨。朝徹，謂頓悟而習盡也。獨，謂本體。亦云道體。見獨，猶云見體。）文采過其實情。（余有答友人書。略言諸子所長，此不及引。）自餘文學之徒，附會妙語。然皆不足窺根柢，析條理。未可云學術也。魏王向諸玄流，更降乎後哉。若乃清談諸賢，（如王衍輩。）祖尚浮虛。益無肝膽。所謂鸚鵡能言，不離飛鳥。流風所扇，人盡爲夷。（宋儒胡五峯，謂晉狄之禍，由晉人自失人道，而淪於夷。然後召夷禍耳。斯言之信，至今不渝。）胡虜亂夫。九有糜爛。悍夷爭鬥哉。夫老氏業盛於魏晉。而弊極於清談。（清談者流，皆宗老莊。）禍至於召虜。老聃何罪。任自然。自然之說行，必有賤檢約，而放蕩無所不至者。橫之說行，必將反文明，而去儀情。至以任情爲率真，而敗行不肖，實乎不肯謹者。其流弊可勝哉。（率眞絕非任情。古今能辨者少。）老子之學，本非放蕩與縱情者。但其末流之弊，可以至此。

佛家有以老氏爲自私。此則甚誤。老曰吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患，云云。夫自私之惡根，在於有身。有身者，即佛氏所云身見或我執，王陽明所云隨軀殼起念是也。一切自私自利之大惡，其根只在有身。此非反己工夫至深切者不知也。老氏已披出自私之根矣。故曰我有三寶。一曰慈。又曰，慈故能勇。大抵而欲歸於道，固與釋迦有同意。唯實爲兩之病，斯與出世異道耳。其曰聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私耶，故能成其私，等語。則以顧惜世之自私自利者而誘之於成道耳。乃以此稱老氏自利之一

意。豈不賤哉。弱志強骨，見上篇第三章。輔嗣注：骨無知以幹，志生事以亂。（一本云。）此語玄深。而惑者不解。骨無知，以喻心體，即常見寂淨。故可以幹事也。弱志之志，猶云私意。弱志強骨者，私意已息，以淨體相而致用。古今論者皆忽也。故主治者，勵心之功，欲其加強，而恃意志力之學，欲推行於天下者，不可不以理自克也。弱之爲言，即自克之謂。罕見人悟解此文大義。故辨之。自餘疏解，不及悉正。嗚乎，古今人讀書盲昧，能虛懷深究者，實無幾耳。而今人尤輕心。惜哉。

魏晉之人生觀，余已略述如前。由其道，將使人安於頹廢，而莫可自振。其流之弊，視老氏而愈烈矣。魏晉人談老而不究其真，（輔嗣雖見道體，然只是解悟及之。非實證所至。子曰知及之，仁不能守，輔嗣之謂也。自餘談玄者流，利口而外，直是一無所解。）舉莊而過取其弊。抑又過之。（莊生之弊，足使人頹廢，是其弊也。）夫安於頹廢者，其惡自無所不至。余嘗欲取魏晉人之風度與行事，而詳述之。可以覘世變。近一千年來，所謂文人與名士，其精神不脫魏晉之習。顧亭林稱爲文人。王船山痛詆名士。以其頹靡習氣，足使族類衰危。而清儒猶莫之悟也。哀哉。）宋明諸老先生，皆與道家有關。（濂溪原出道家。明道亦與朱子，皆受道家影響甚深。予觀無垢，亦有得於道。只伊川較純耳。王陽明早年學道。）然只於修養工夫，及發明心性，有所融攝。其於道家思想之大全，固未所深究也。（有謂宋明道學，與漢初道學不必同。余以爲宋明道家，亦原本老莊。只其所資者狹，所造者淺耳。魏晉注老莊者有之，漢以後道家輾轉傳授，自不無增損。必謂宋明與漢初迥異，恐未盡然。唯伯陽、稚川煉丹一派，當是援神仙陰陽諸家以入道。非本宗也。最下有天師道，則等諸自檜矣。）道家自漢後，雖與儒術相附以行。而晚周諸哲、博大玄微之說。漢後已無繼者。從來道家，日就衰微

。更下且流於方術。（姚姬傳序。）新學之世，儒學名存而實喪。道亦宜然。考迹吾國學術思想之通塞者，於此宜深致意也。

夫漢後道家，雖以清虛自守爲學。而所造實淺。其於老莊，抒發辯證精義萬類之通權達變，所以仁天下之意。則葛洪鄧牧而外，罕有闡斯趣者。余嘗言。老莊抒發羣義者。其義甚正。蓋欲與萬物相安於無爲。俱返於渾樸。而無偏者闢物成務，革故鼎新之功。則雖有仁天下之心，而無其術。是乃爲托邦之空想而已。孟氏明民貴。而昌言革命，曰聞誅一夫紂，未聞臣弒君。又言仁政，必使民皆有恆產。且以道揆與法守爲不可離。孫卿明羣與分。則注意社會組織。（富國篇云。人之生不能無羣。羣而無分則爭。爭則亂。亂則窮矣。按分者，人羣之利，毋專於一方。必分之均。而後彼此各得分願。其事無不平。乃不至爭且亂也。）治制失其平。始有革命。故曰奪然後義。殺然後仁。上下易位然後貞。（臣道篇。）孫孟之論，異乎偏尚放任者亦遠矣。夫抒發新精，而不務存爲以持其平。則猶未足爲治也。况乃偷息於暴政專橫之下，曾焉而不敢萌抒發之思，若漢以來之儒與道，天下尚有生人之氣乎。（况乃至此爲何。）論學至漢以下，不能不爲之扼腕也。

（附識）老子之書。從來誤解太多。余有答友人書，曾略辨之云。天地萬物一體之抱。儒道所同。老子爲而不宰。生而不有。其義幽遠。若物我對峙，焉得不有與不宰哉。今之帝國主義者與資本家，正是宰與有也。宰與有，生於物我對峙。此所以違反吾孔老之旨。而成人相食之局也。△就老子書中，昔之言爲道者，非以明民，將以愚之。及欲取姑與。欲上民，必先下之諸義，斷其未忘物我。昔人議老氏流爲申韓者，亦多摘此等處，而歸之智。余以爲，此惟不達老氏意也。非以明民，以字，甚緊要。以明云者，如霸者陰畜野心，而

隱托爲國家民族生存計，以激揚羣衆之鬥志，而僞東之以數，使其唯吾之所使。是謂以明。希特勒之術，正如是也。愚字，須善會。非呂政愚民之術，乃任民之各遂其性，各養其靜，而勿以吾之私意導之，勿以言懷擾之擾亂之，若與民相與於不識不知，以順帝則也者。是之謂愚。愚之一字，下得極妙。千古不遇解人，豈不惜哉。欲取固與，昔人識其權術。此復大錯。天道之所以得四時，生萬物者，取之乎，與之乎。使其有意於時行物生也，則是有取矣。而天實無取乎爾。惟以陰陽沖和之實德，以與萬物，而聽其各成。（易云各正性命。此義深微。物各自正，非天以意正之也。若天有意於其間，則物失其性矣。）至於物之各成。則天道無心於取。而實以與之者，成之矣。爲治者，知與之爲取。則及時法天。而治化茂矣。今之列強，徒欲厚取於弱國，而不肯相助。（相助，即與之之義。）不悟弱者被侵，而衆強爭鬥，亦共蒙其不利。易者以和同之道，聯人，而適以自助乎。（聯人，與者。適以自助，則取也。）但如此而取，則互惠也。共利也。非侵奪也。（欲取二字，總結也。）所以聯貫夫兩任其勞述擴瑕耳。欲上民，必先下之。夫傳道尊倫者，皆自居於上也。以民爲吾之所領導，則觀民爲下矣。希特勒之徒，束其民如機械，而唯吾之所驅。是在務上民，而不知下之者也。聖人之導民也則不如是。惟己以智。爲治而天下平。自養其神明。雖私去智。（智，謂私智。）裁成天地之道。輔相萬物之宜。因物自然。而未嘗以己宰物也。是故以身下民，而民莫不率化。則以下之者，上之矣。淵乎微乎。老氏之旨也。謂其恃己而不能同物可乎。謂其恃術以御物可乎。謂其流爲申韓，史遷未審之談耳。又老氏言無，猶云空寂。乃直顯本體無形無象，無作意，無造作。（即無爲。）故說名無。非謂空無也。向來說老者，輒謂於此。根本既迷，斯無往不謬。此可戒也。

宋明諸師於老莊，本非完全排斥。但亦不肯虛懷深究。每以老與佛，並斥爲異端。或云二氏。（其老佛並舉之老，係爲道家之總稱。而非目老子一人也。）而於佛氏，則斥絕尤嚴。此乃諸儒所以自蔽。今當略說佛家。

佛教自後漢入中夏。雖來自印度，而二千餘年，久爲中國之固有物。及譯師之介紹，（譯著者，如鳩摩羅什於空宗經論，玄奘於有宗經論，皆傳譯甚富。且譯事極有計畫。於研討所齎，必求其備。什師雖產印度，而在中國之西域頗久。能操漢文。）哲人之鑽研，（由晉迄唐。聰明奇特之儒，殆盡入佛門。始則玄家以老莊之旨，會合於佛。繼則專修佛法，而盛詆老莊。其於儒學，亦視爲世間法而已。）事業之僧侶，（佛教自六朝以降，漸普偏深入於中國社會之各層級。寺宇，則自都市以及荒塞僻壤，所在林立。祇緣皈佛，凡積惡不悛者，幾皆以是爲逃免罪罰之淵。）可謂極盛而無以加矣。六朝迄隋五季，中國文化，純受印度佛化之侵略。余嘗以此爲中國歷史上之大不幸。兩漢之世，學術思想，已現凝滯。其時儒者苟與晚世西洋文化相類之思想接觸，以刺激之，則晚周儒學及諸子百家之墜緒，必因外化之助，而發揚光大無疑也。東漢士人，自厭名教羈束。漸慕虛無。（後漢書：周燮好老聃清淨，杜絕人事。養生精妹。十有餘歲。法眞恬靜寡欲。不交人間。同郡田弱稱眞蹈老氏之高蹤。戴良放縱禮法之外。矯慎學黃老。隱遁山谷。蚤修隱武安山，曰，幸得保終性命。存神養和。此皆爲魏晉玄風導先路者。）佛教適乘機而入。當衰亂之世。思想界頗患凝滯。士之夙懷疑而無所歸嚮者，古有羣疑之徒。精神物質兩方面，均無變通之利。故無觀感以發其遐思。無廣漠以遂其銳志。）乃極神虛靜，聊以自得。佛因更以宗教之力，與威生之懷，（威者，可畏義。佛家大小經論，莫不以衆生淪溺生死海，爲可

設也。）厭離衆生之情感，而使之不得不從其教。於是趣寂之願強。而經世之志衰。內照之功密。（佛家反觀內心惑染諸相，亦極深刻。）而外知之用寡。（外，謂外物。外知，謂格物之知。如科學方法，以實測為基。是為外知。）夫聰明於內照者，則不能兼運外之思，固其勢也。）寄情來世。（大乘發長遠心。其以長劫修行成佛。）忘懷現實。其與吾大學三綱八目之要道，根本背馳，固不待言。而僧侶高蹈，必欲舉神州而完全佛化。何其見之太偏，持之已過乎。夫兩漢時代之思想界，已患凝滯。而季漢佛教東來，更以出世法導之，竟是，而晚周隆緒，乃不可復尋。吾所以有不幸之歎者，此也。

近時談佛法者，或不欲說為出世法。實則非世間即出世間為言。此所謂嬉戲論也。徧覽大小一切經論，皆言世尊憫諸衆生，於生死海，淪沒無依。發願度脫。此實佛教根本精神所在。而可否認其為出世法乎。友人有言。佛家根本為度脫生死海而發心，則必承認衆生各各有個體的生命，從無始來，盡未來際，都不斷絕。始有度脫可言。如不承認有個體，則淪沒生死海者其誰乎。超生死而證涅槃者其誰乎。（超生死，證涅槃，是名度脫。）使無個體，將只承認有生生不息之大流，而衆生或萬物，只是從大流中偶然變現已爾。夫偶然變現之物必自偶然消逝。何須度脫。則佛氏所謂積劫修行，徒自虛勞。以本無證果者故。（偶然之物，畢竟消逝。故無證果者。）友人此論，頗得佛教本意。余固粗涉佛籍，而窺悟所至，猶可為證也。近見比丘、居士，頗有闢佛教說無我，實不許有個體的生命者。余曰。佛家根本信念，約舉有二。一曰，業力不散失。（業，謂善惡之造作，其勢用恆潛存也。）二曰因果不可撥無。（善惡業為因，必感果報。）自小宗至大乘，此二根本信念，始終無改變。如其改變，即不名佛法。此言佛教者所須慎重也。（有難。大乘空宗，似不承認業力。如中觀論，

障礙業？答曰：此約攝歷數論，故遲速耳。俗諦即不遍。大智度論五云：業力最大故，積聚諸業，乃至百千萬劫中，不失、不燒、不壞。是諸業能久住。如須彌山王，尚不能轉是諸業。何況凡人，云云。此可證也。）然極須知，此言積本信念，若總言之，即是承認衆生各各有個體的生命，不隨形骸俱滅而已。若無個體輪轉，即業力不壞之信念不得成。（衆生各各有個體的生命，不隨形骸俱滅，故能業力不壞。否則形骸滅，而業力即壞。何得云不壞耶。）因果之信念亦不得成。（學上思之，可知。）瑜伽本地分中有尋有伺等三地之六。說生艱辛有云。汝等長夜，馳騁生死。身血流注，過四大海。所以者何。汝等長夜，或生象馬駝驢牛羊雞鹿等類中，多被破截身諸支分，令汝身血，極多流注。如於象等類中如是，人中亦爾，云云。又說生不定云。假使取於大地所有一切草木根莖枝葉等，截為細籌，如四指量。計算汝等長夜展轉所經父母，（如是衆生，曾為我父。我亦長夜，曾為彼父。）如是計算，四指量籌，速可窮盡。而我不說汝等長夜所經父母，其量邊際，云云。又云。若一補特伽羅，於長劫中，所受身骨，假使有人為其積集，不爛壞者，其聚量，高王舍城側，廣博脅山。按補特伽羅，猶言人也。長夜，謂長劫。劫猶言時。衆生長時昏冥，故言長夜。又大毗婆沙論一百三十五云。汝等長夜，經此劫數，無量百千。在於地獄、傍生、鬼趣、及人天中，受諸劇苦。生死輪轉，未有齊期。何得安然不求解脫。詳上所述輪迴之說。佛家承認衆生各各有個體的生命，不隨形骸俱滅，其義甚顯。或有難曰。佛說無我。我即靈魂。無我即無靈魂。然佛僅說輪迴。是則無靈魂，而有輪迴。此其所以為妙也。答曰。佛說無我者，謂不可起我執耳。豈真無有我哉。余上所云佛家信有個體的生命，是欲其與外道計有神我者，實無不同。然佛家猶破外道之我者，只是破其執我。而昧者遂謂佛法果不承認有我。則是劫於迴者其誰乎。外道於我，起種種

計執，皆不應理。佛說破除。佛家不說我是何等形相。此其與外道異處。但其肯定輪迴，則明明承認人各有個體的生命，不隨形骸俱滅者。前引瑜伽云：如一人，於輪迴中，其身骨，可以積成一座高山。可見人皆有超脫形骸之個體的生命，長劫輪轉不斷。此與外道何異。但佛家於外道之種種計執，終不說為我。則應凡夫執此起執耳。執即起惑，造業，感苦，而我乃長淪生死海。不執，即斷惑，不造後有業，無我乃解脫，證大涅槃。即說涅槃為真我。此中有無量義，限於篇幅，不能詳說。向來實修佛法者，證解無我，全其真因滅。至云我即無我，此須仔細分析。佛家說有人我、法我。人我，即執計五蘊為實我相。此不可以靈魂言之也。法我義最廣。於一切法，計為實有，即名法我。亦不可名靈魂。然佛家實計有個體輪轉，則與外道神我說，究有相似處。今若以彼輪轉之個體，說名靈魂，義固無妨。但必謂無靈魂而有輪迴，所以為妙。則未免病在。宋儒有謂人物皆氣聚則生。氣散則死。於是依氣化，而說為大輪迴。此則無靈魂而有輪迴也。然此固可與宋儒氣化論融通乎。）佛家小乘，說有窮生死蘊。（謂其生死輪轉，無有盡期。依此，說名窮生死蘊。此為個體的物事不待言。）有宗賴耶識。（此言人死後，仍有一種勢力存在。此勢力，乃實在極微細的心作用者。故名細意識。禮記所云知氣，義亦近此。或問。此事係所謂靈魂否。答曰。俗云鬼者，佛書謂之中有。中有身，具有細意識。而細意識不即是中有。）大乘有宗，立阿賴耶識。（玄奘八識規矩頌，其頌賴耶識云。去後來先作主公。謂人死時，賴耶識最後捨去。人生時，賴耶識最先來投入胎也。賴耶識在人身中為主公。）其立名雖不一，而實皆表有個體輪轉。則不能謂之無。佛教根本從輪迴問題，發心趣道。若無個體，誰為輪轉者。又何須求解脫乎。向時謂七山居士，確守佛家精神，近於義者，謂乘本旨。余以為佛家畢竟是出世法。大乘不捨世間，不捨眾生。只以

衆生未得度盡。則己終不作佛。此其悲願宏大至極。所以異乎小宗之自利也。（參看新唯識論，中卷，功能章。）佛教徒如真爲出世精神，爲頽俗之藥。則戒律漸輕。淨修將廢。而佛法前途，不堪設想矣。

佛法本爲宗教，但極富於高深之哲學思想。此非深玄推究者不能知。（西人有獵取佛書中說諸天者，論次之，謂爲佛教之宇宙論。而譏其爲幼稚。其實，佛家談諸世界，與諸天，本屬幻想。而研究佛家哲學者，不必於此注意。）余平生於宗教，頗難起信。而亦不肯誣毀。存而不論而已。世或以余著新唯識論。於佛家學說，多所彈正。遂疑余反對佛教。此實大誤。須知。佛教演展，由小而大。哲學思想，日漸豐富。其理論亦日益完密。余於佛家，所曾玩索者，本在其哲學方面。深思默究，積以歲年。終覺余之所自得者，與印度佛家之說，似有根本不能相融處。而與儒學，反有默契。故造新論，自由己意，兼彈佛氏之失。亦復融攝其長，固非完全排斥之也。或曰。佛家哲學思想，自與其宗教信念相關。公既彈正其哲學方面。而又云不反對其宗教可乎。答曰。彈正者，補其短而融其長也。反對者。則排斥務盡。不唯己所不取，而亦不欲人之從之也。余以爲理道無窮。唯博徵可以求真。而偏見終於自閉。故於佛家，有彈正而無反對。

余早歲，曾有一種思想。以爲宇宙只是一大生生不息真幾。（一者，絕待義。大者，無外義。生生不息真幾，即本體之流行。）吾人稟此生生不息真幾而生，是爲吾人之性。而人之生也，形氣限之。即常苦於物化，而喪其真性。遂致人間亂離痛苦之狀。宇宙竟爲黑暗之府。想要其歸，是故古之道術，有主張逆生生之流。寧可淪虛就寂。而不惜大違乎流，以遂清寧之極者。釋迦牟尼，其此志歟。爰有觀體承當。（曾見前注。謂自證本體，保任勿失。即吾人須不爲形氣所礙，而真性皆昭然呈現。）順吾所固有生生不息之幾。盡而

不屈者其精也。（不屈，謂無匱竭。神全，即虛靈而含大生之德故。）動而愈出者其誠也。（誠之至，故無窮。）新新而不用其故。進進而無有所疑。（此言疑者，留滯義。）會萬物爲一己。（滯於形，即失真性，而已與物對。見真性，即不私其形，而萬物皆與己同體。）遺形氣以從心。（心主乎身。通而恆寂，廓而有則。形氣乃心之運用。何物化之患。）即流行即主宰，即有待即無待。是乃體乾元而立人極。（乾元者，生生不息之真體也。人得之爲真性。能實體之而勿失，則人極立。極者至也。人道之極至，即乾元是也。）即人道而識乾元。（人之真性，即是乾元。是故盡人道而乾元顯。故曰即人道而識乾元。若夫毀人生，而以趣寂爲見性者，其稍爲中道歟。）其諸宣聖大易之指歟。（愛有體論至此，師總括新唯識論大指。）余生而孤露，早失怙恃。兄弟困窮，復先短折。值世運艱危，志存匡濟。弱齡投袂，[illegible]隊[illegible]遊。久之自顧非才，於世復無所可。孤懷落寞。少接人間。既謝世緣。（不復參加革命。）冥搜荷岸。（王介甫詩云，荷花十丈對冥搜。余嘗居近荷花池畔。）時而出世思想生焉。然而余終非釋迦氏之徒也。幼小離群，備聞竺論。是而多患。與言出世，[illegible]復懷疑。三十而後。勤探大乘。初聞無住，借境成佛。（小乘趣寂，自了生死。只是自利。大乘始言無住涅槃。謂生死、涅槃兩不住著也。已斷煩惱，雖故現生死，而非淪沒，曰不住生死。已證寂滅，而不取寂，乃示現生死，不捨眾生，曰不住涅槃。）繼而回思。既有生死，而云不住。何若不毀有生死，而直[illegible]吾生。（佛家以生爲惑染，爲墮墮。儒者不作如是觀，直寫己而自了吾所以生之理。此理，乃吾與天地萬物所共稟之以有生。至真至實。至善無染者也。吾人由實修而顯發之，是即人即天也。既即人即天，則已超越物表。遠離不已生死相。何惑染之有。何墮墮之有。論語，子路問死。子曰，未知生，焉知死。聖人只令人反己而求其固有生生不息

之眞。而存誠以充之。積健以體之。富有日新。德盛化神。我卽天也。天卽我也。豈復滯於小己之形，而有我之一字，繫其意識，故聖人之所謂生，非佛氏生死之生。而佛氏之生死，聖人所不言也。學者不知此意，不堪論儒佛。亦不可將新唯識論。）見有涅槃，而云不住。何不悟，生幾至神以健，元自空寂。（空，非空無之謂。以無形無相，無作意，無感染，謂之空耳。寂者寂靜。此靜，非與動爲相對之靜。謂動而未嘗不靜，故以寂言。化幾之動，本無昏擾相也。佛家言生，以無明爲導首。卽謂有一種迷闇的勢力。叔本華所謂盲目的意志，蓋本此。此皆不悟生生之本體，元自空寂也。新論中卷，功能章上，可參考。健者，生生之盛，動而不可屈撓，不可窮竭，不容已止。故以健言。）卽生卽寂。（寂非枯寂。寂而生也。生幾之動，元非盲動。虛靈沖漠，本來寂也。明儒頗有澈悟及此者。）豈有無生之境，名爲寂滅。而云不住涅槃耶。大乘欲改正小宗趣寂之失。而言無住涅槃。不捨生死。不捨衆生。此固大乘之所以爲大。然未識體用不二。（就體言之，則舉體成用。譬如大海水，全成衆漚。不可離用覓體。就用言之，則用卽是體之現。譬如衆漚，卽是大海水之現。故乃卽用而識體。）是故卽於變易，而見不易。此大易了義也。若如佛氏，將生滅與不生滅，析成二片。生滅是用。不生滅是體。體不生滅，則生滅之用，依何而成。用自生滅，又何須以不生滅爲體。佛家義論，於此皆無所說明。蓋佛家出世思想，別懸一寂靜之境以爲體。而不悟生滅大用，卽是本體流行，正不可離而二之也。根本既誤。則無往不差。故其言衆生之生也，只是由迷闇勢力而生。釋迦十二緣生之論，大小乘共同根據。始終不稍變。與吾大易乾元章思，根本相背。雖彼亦言衆生皆有佛性。然非聞佛法，及經無量刧修行，則其佛性終不發現。是何得爲有佛性乎。唯禪宗之興，乃救此失。頗與儒學接近。他日有暇，容別論之。自佛教入中國，二千年來，

聰明叡智之流。其中者，只有篤信而無雜疑。嘗謂孔子爲人乘。鄒六經爲佛乘。近人如章炳麟，稍涉唯識，而不得其要。至謂孔子僅爲史家。大抵吾國學人，於佛有聞見，即據爲實符。而不肯深究理道之真。非獨慧劣。亦由其意以不知自足。若將教傳鎖之耳。）則已關於理根。（理根，見前談莊子處。謂理之極至也。）而其人生態度，究未免矛盾。（曰不住生死。不住涅槃。則已見有生死，見有涅槃矣。生死涅槃，兩境對立。雖云兩不住，其如兩境未嘗何。）非貞常之道也。（君子思不出其位，所以存生之理。確健，所以順生之機。此人道之貞常也。不此之務，而欲存小乘生死涅槃二境。雖高言兩不住。而實已有兩境在。則所云不住者，乃空談之談耳。）故大乘者，欲變小宗，而未離其根底。（龍樹、提婆、無着、世親諸公，倘生中國，得受六經。其必弘闡尼山之緒，無疑也。）

小乘厭生死。祈涅槃。（涅槃者，寂滅義。寂者寂靜。滅者，貪嗔癡諸惑，滅盡無餘也。小乘人患厭生死，即不復受生云。）其所謂涅槃，實其想欲中所懸爲至高無上之境，而竭力追求，期於必赴者也。（此中想欲二字。可參考佛家名相通釋，談心所處。即想心所，與欲心所二法也。若粗略爲釋，則理想所至，必含有希欲。故以想欲並言之。）大乘談本體，只是一種超越感。（詳新唯識論，明心章上，及附錄。）蓋承小乘涅槃之觀念而來。（小乘追求涅槃，即是一種超越感。）與儒者反己意思終不同。（中庸云，天命之謂性。是天命非外在也。即己之眞性也。豈可向外追求涅槃哉。覆看前談畏天命處。）

佛家長處，有極不可忽者。一、就本體論言。佛家談體，雖未免淪寂之嫌。（體，本非寂而不生，靜而無動者。故不可專以寂言體。）然不妨說，唯於寂靜，可以見體。（此意極難言。非於儒佛老諸學致力甚深者，

實無法與言此義。蓋本體非離自心而外在之境。唯見自本心，即此便是。無待外求。然此體，不屬有無。謂其有耶，洞然無相，何可云有。謂其無耶，炯然明覺，何可云無。非有非無。故唯默然內識而已。纔感物而動，便外馳，而無可自識本來面目矣。本來面目，即本體之代詞。舊學家談本體者，只任理智去搆畫搏量。而無歸寂之深功。宜其不自識本來面目也。此意，欲於量論詳之。）二、就知識論言。佛家本不反知。（不反對理智或知識。）而畢竟超越理智，歸本證量。（哲學家有偏尚理智或知識者。有反理智者。二者皆病。遊玄而戒蹈空，故反知不可也。本體非理智搏量所及，故非超知而歸證量不可也。此意，當俟量論詳之。）三、佛家講求邏輯，剖析精嚴。其於方法，固極慎重。略舉此三。皆其大處，不堪忽視。

佛家短處，復可略談。一、以空寂言體。而不悟生化。（本體是空寂無礙。亦是生化無窮。而佛家談體，只言其爲空寂，卻不言生化。）故其趣求空寂妙體，（即所謂涅槃。亦名眞如，或無爲法。其名甚多。）似是一種超越感。（應看前文。）緣其始終不脫宗教性質故也。二、大乘菩薩，雖學五明。（五明，謂因明，乃至醫術、工巧等明。今屬科學知識。）不同此土老莊屏斥知識。上文以此爲其所長固已。然諸菩薩，畢竟非爲知識而求知識。乃爲降伏外道，與化導衆生之方便，不得不博習世間知能云爾。佛家於物理人事，許多荒誕思想。（如其言色界，無色界，及諸天，卻是視爲事實。非如莊子寓言。其於人間貧富等等，亦均以業報或因果說明之。諸政治經濟等問題，非佛家所措意。）實由其宗教之出世精神，足爲求知之障故耳。佛家極重理智思維。而不偏尚信仰。此所以雖爲宗教，而富有哲學精神也。（或有謂佛法非宗教，非哲學者。此說非是。佛法畢竟是宗教。但富有哲學思想耳。）佛家理智之發展，可謂極高。其窮幽玄而極高深之理境，皆其澄定與精微之

思維之所達也。然不能無憾者，卽其理智活動，仍不能不受其宗教信仰之相當限制。追維釋迦創教。其根本大義，實在六波羅密。（六者，謂有戒等六法故。）波羅密者，譯言到彼岸。彼岸謂涅槃。此岸乃生死。以戒等六法而得度，卽由生死岸，到彼涅槃岸。故云六波羅密也。佛家大小乘，始終不改其到彼岸之信仰。卽其種種思維，要不外造成出世法之體系。如其析色至極微。（此中色者，猶言物質。）此與科學家之言元子電子等者，頗相符合。然彼之窮析至此，則欲證明色卽是空而已。其與科學家窮理之意向，究不一致。舉此一例，可概其餘。余嘗言。佛家有一種特殊功用，卽止觀法是也。（心恆不亂，曰止。恆思察，名觀。卽止卽觀，曰止觀。）其澄定之觀察，入理深微。自有非凡夫情識所可及者。讀佛書者，輒感其理境奧折。誠非無故。然觀想所至，其冥契至理者，固多有之。（如楞伽、華嚴，明一切境，唯心所現。無實外境。此其觀想精微，妙符理實。譬如現前椅子。一般人則以爲是合乎實用之一種物體。科學家則以爲是一堆元子電子。哲學家或以爲是一堆事素。可見椅子並非外在實境，只是觀察者主觀上所現而已。般若家，密意顯體。便極力破相。則其義旨，尤爲深遠。哲學家談本體者，皆任理智去摶量。易言之，卽皆以思維，造作如彼如彼義相，說爲本體。其實，此等皆是戲論。本體離一切相。意想所摶相，決不與實體相應。故非破相，無以顯體。般若以破顯眞。非冥觀極深者，不可識此意也。）而遽任冥思，無徵驗以爲鑒。則亦不免流於空幻。（佛家空想與幻想之病，實亦不淺。稍有哲學頭腦者，細讀佛書，當不以余言爲妄。）故佛家雖不反理智，而其理智活動，終受制於宗教信仰。不能不帶幾許病態。佛家言，諸佛菩薩入定，能變大地爲金等。此類神話，不可勝舉。然在彼並非故作神話。直謂事實如是耳。（余嘗言。中國哲學，於實踐中體現眞理。故不尙思辨。西洋哲學，唯任理智思維。而能

本之徵驗，避免空幻。但其探求本體，則亦以向外找東西的態度去窮索。乃自遠於真理而終不悟也。印度佛家，其功確吃緊，只是枝節。其極乎空觀，而造乎幽玄。終以般若為至。蓋止觀雙運。至般若觀空，而後窮於讚歎矣。今後需哲學，必於上述三方，互融其長，而去其短。余嘗欲造量論，明此意。而老嘗衰亂，精力已疲，恐不及遂也。來者悠悠，將有成吾願者乎。）三、佛家解析之功，至極精細。惜乎不尚徵驗，而為出世之宗教思想所歧。乃不免雜以無數虛幻想，而多為無謂之分析。且好翻弄名詞。（名詞簡單，固不佳。而過於翻弄名詞，亦卻是病。）徒亂人意。吾嘗言：讀佛書，如入山探寶。必遍歷荊棘。而後得寶。佛籍中許多空想幻想之談，皆荊棘也。然其間亦至寶存，要不可棄。但為佛教徒，必謂篇篇無非實者，則大謬矣。

印度佛家，以宗教而包含哲學。雖不免有流於空想幻想之弊。然能尋大極深。境界甚高。其於真理，確有發見。則凡治哲學者，殊不可不深究也。

）佛家出世思想，未免反人生。此余之所不能贊同者。然大乘宏願，期度脫無量無邊眾生。盡未來際，恆不捨離。有一眾生不得度，則已終不作佛。此其大悲大願，與精進無已，大雄無畏，蓋與儒者之仁，及剛健不息，同一精神。吾人一念及此，何忍自私自毀。（胡適之以莊周為出世主義。其實，莊生雖有厭世意味，尚非出世也。莊氏最饒氣力。吾國歷來名士，亦頗中其毒。魏晉人之流風，迄今未絕也。）

佛家哲學方面，其得失，頗詳新論。（新唯識論。）茲不復贅。

吾國自東漢，始呈衰象。（西漢，承戰國與暴秦之後。以郡縣一統之局，與天下休息。及至東漢，則其氣局勢，已不復宏利。而學術與政治等各方面，經西漢以來，二百餘年之停滯枯竭。至此而不得不呈衰象。曹操

詩馬驢鼠雞狗蟲之事，猶不足當大好。齊梁只有此輩也。惠遠等人，始矯飾沽名。及蕭梁君臣文學，與晉人清談，皆無知無行。以雕蟲小技，口牙細慧，喪廉恥而貪名勢。不足比於鳥獸。皆衰世之徵也。）典午懷變。延及有唐，（唐代，只太宗時稱盛。其後藩鎮，純是夷狄盜賊交擾之局。）以迄五季。生人之禍已極矣。在此長期衰亂中。吾國思想界，本應起一種變動。不幸而印度佛教輸入。率子遺以遁寂。慰瘡痍以超生。（超脫生死，曰超生。見慈恩傳。）天下聰明傀異之流，莫不宗祀法王，虔誦內典。而漢以來儒事注疏之儒學，至此乃不絕於縷焉。物窮則變。變則通。兩宋諸儒崛起。始上追孔孟。以排斥佛法。其願力不可謂不宏。其氣魄不可謂不大。獨惜其見地有所未宏。規模失於不廣。而其所造就者，終不免偏枯之病耳。諸儒之徒。正當對晚周學術思想之全體，作一復興運動。孔子六經，諸子百家之淵源也。今宗孔，而不究諸子百家，何以見孔子之大乎。墨子之書，存者猶不少。名家之緒，亦略可考於墨辯。何爲都不研究。（宋儒每非兼愛之論。謂其昧於理一分殊。余嘗語雲生頤天曰。此宋儒之疏於反省也。人情雖日思兼愛。畢竟愛他人，不如自愛之切也。分殊易知。

敎失理之一者至難也。夫且以兼愛之道，警惕其心。猶不勝私情之弊也。而況可非兼愛以護其私乎。）法家本宗之書，雖不可見。而法原於衆，及禁人君使毋擅斷之語，尙在淮南書。何故不覺。且韓非書中，主張法治之論，亦頗有可采者。胡不抉擇。道家微文，存於管韓二子者，皆足珍貴。何乃不窺。農家許行墜緒，略可考之孟子。漢書藝文志曰。農家者流。蓋出於農稷之官。播百穀。勸耕桑。以足衣食。故八政，一曰食。二曰貨。孔子曰所重民食。此其所長也。及鄙者爲之。以爲無所事聖王。（師古注。言不須聖王。天下自治耳。）欲使君臣並耕。誖上下之序。此志所稱，以爲無所事聖王云云。顯然共產主義。雖書籍無傳，而其大指可尋也。

向歆班固之鄙農家思想，適自彰其鄙耳。而宋儒於此，絕不注意何耶。（使農家思想，得灌輸羣衆。夷狄盜賊，得妄然宰割天下哉。）曆算、地理、醫藥諸學，及機械與水利工程等，（秦蜀守李冰之工程，當有承授。非偶然能精妙及此。又如漢世方士之鍊丹或鍊金，爲化學之始。此等知識，當自戰國時人已有之。機械，如墨子木鳶，卽飛機之始。而公輸子之巧，見稱孟子等書。）漢以前已甚精。宋儒皆不知提倡。諸子百家之緒，悉從湮絕。此與宣聖衆易，主張智周萬物者，豈不顯相悖逆哉。羣學既不措意。（羣學，謂諸子百家。）儒家倘有孟孫二派。其書俱存。而宋儒獨宗孟氏。於孫卿則猶以異端擯之。於孟子又但宗其言心性者。弗能發其民貴之論。（孟子言民爲貴，猶今言民主也。）然則宋儒名爲宗孔，而實去孔甚遠。名爲復興儒學，而實不窺儒者之大體。（莊子天下篇，病戰國季世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。吾於宋儒，亦有此感。）吾謂其病在偏枯者以此。

世之詆宋明諸師者，謂其陽儒陰釋。此固太過。余將略辨之於後。但宋儒確受佛教影響甚深。自魏晉以迄於宋世。佛教勢力，不獨遍佈中夏，而且植根甚深。中國民族之精神生活中，殆無不爲佛教精神之所浸漬。且晚唐五代，尤爲佛氏禪宗最盛之時。兩宋諸儒承其流，自不得不有所吸收。故其紹述孔孟，乃壹意發明心性，及注重修養工夫。以與諸禪師相抗。其所努力之處，誠有得於孔孟。非陰襲於禪，而故與之抗也。獨惜其僅以禪師爲敵。卽以彼所講心性之學，猶陷異端。不如吾孔孟心性之學，爲得其實。於是揚儒之赤幟，以拒佛。其全副精神，只注於此。至於儒學之源遠而流分。本爲中國學術之正宗。爲晚周諸子百家之所自出。（儒學稽上古及三代聖哲之經驗，而完成於孔子。其源甚遠。故爲正宗。諸子百家之學，無不從儒學推演而出。故云流分。

。）道至廣大。無所不包通。體歸一原。（萬物之繁，萬變之賾，皆備之數。紛賾而莫不有理。理幽難窮。故說爲歸。一原者，萬物之本。萬變之源。而萬理之極至也。）本末完具。（學必極乎一原，而本始立。學必窮乎費隱，而末不遺。）其視佛氏出世之教，奚止天壤懸殊。宋儒不深究儒學之全體大用。而但以心性之談，攻擊禪師，自居闢佛。縱云心性爲本。然有本必有末。（如木之根，是本。其莖幹枝葉，是末。）未有培木之本，而去其莖幹枝葉，猶可以爲木者也。宋儒之學，謂其於孔孟大本處，全無所見。余非無識，何忍爲此言。謂其於聖人大本處，已見到十分。余更不可爲此言。（此中聖人，謂孔子。宋儒心性之學，實於孟子理會較近。於孔子太遠隔在。此意難言。）若乃宋儒之有本而無末。則晚明諸子，已慨然痛詆之。可謂其純爲誣詆哉。（顏習齋攻宋儒最力。船山亭林諸儒，則痛詆陽明。）

或曰。先生之論亦酷矣。宋儒心性之學，是其所得自盡者也。人固無全知全能。何可以一切學術責之乎。答曰。汝不解吾意。夫能之有所止者，存乎力量。含容萬有者，存乎識量。力量有限，而識量無限也。吾竭吾力，以從事某種學術。而必知吾所學外，尙有其他種種學術。吾猶當旁治博覽。而後有益於吾之所學者乃日廣。而後吾之本所學以見諸用者，乃明通而不悖，充實而有力。若夫理道無窮。學術無窮。其爲吾力之所不得旁治博覽者，吾必尊重焉。提倡焉。世人有能創發之，或紹述之者，吾視之，猶若己之有也。是則識量之無所不含容也。夫學術不同，而未嘗相悖。譬如五官百骸之異，適以成其一體，非相伐也。宋儒識量，不無可議。自典午迄於五季。喪亂既久。而出世之教又深入焉。宋儒誠欲復興儒學。則諸子百家之篇籍尙存者，與其有單詞碎義可尋者，皆當表而出之。使學子各因其性之所近，才之所長，而專治焉。鼓舞求知之風，則絕學無變不振

。而以心性之學爲中心，（譬如太陽爲中心。而八大行星皆繞之以轉。無有紛亂。學術思想，須有中心。亦復如是。）卽大本何患不立。宋儒果能如此開拓。則吾國自北宋以來，悠悠千載間，當不至成爲今日之局。惜乎宋儒識量太隘。只高談心性。而不知心性非離身家國天下與萬物而獨存。博文之功，何可不注重。論語，博學於文。古者文字，非謂文書。蓋自然與人事，皆謂之文。如天文人文等詞是也。博學者，卽於物理人事，須博以究之之謂。學字有二義，曰效，曰覺。此中學字，是效義。效者仿效。轉謂爲研究與知識等義。宋儒固非全無博文之功。但其精神，只專注在人倫日用間，如何存養此心此性而已。博文工夫，終非其所注重。夫存養心性，固是要着。然不可將心性當作一物事來存養。而工夫更不可拘緊。此中却有千言萬語，難爲人說。世有智者，試以論、孟與宋儒語錄對照。則論語句句是存養心性工夫。而確不曾把心性當作一物事來持守。孟子便不似聖人神化。漸爲宋儒開端。然其文字間，處處見剛明爽快。未至若宋儒死煞。直到宋儒，別有一種意味難說。大概學孟子未得。却受佛教影響。夾雜許多宗教氣味。大概少生氣。宋儒此等態度，於博文工夫最妨礙。如程子見謝上蔡讀史，而斥爲玩物喪志。王船山俟解，有一則引此，而申之曰。所惡於喪志者，玩也。玩者，喜而弄之之謂。如史記項羽本紀及竇嬰灌夫傳之類。淋漓痛快。讀者流連不舍。則有代爲悲喜。神飛魂遊而不自持。於斯時也，其素所志脩者，不知何往。此之謂喪志。以其志氣橫發，無益於身心也。船山本晚明大思想家。吾平生服膺甚至。但此等處，却未脫宋儒桎梏。讀史而遇可歌可泣，可哀可怒之境。而漠不發生同情。倘得謂爲不失其心性之人乎。吾年十歲。聞先君評魏收習南朝爲島夷。吾怒罵魏收爲犬豕。聞談南北史，胡羯之儔，吾哀憤不可抑。少時革命思想，由此而動。程子船山必以吾當時之動心爲喪志。吾終不受此責也。船山程子

，以喜玩爲旁義。其實，喜玩只是情趣悠長，而伴以思索。眞知正解，每由此引生。非是旁義。科學家哲學家等，於其所研究之諸問題，若無喜樂玩索之心，其尙得有所創發乎。孔子入太廟，每事問。書生初入太廟，於未嘗見之禮器，未嘗習之禮儀，自有喜樂玩索之情，不得不問耳。而朱子必釋曰，敬謹之至。則將孔子當時一段活潑潑地精神，說成死板矣。子在齊聞韶。三月不知肉味。此事若不出自聖人，程子定呵爲玩物喪志。然夫子若不如是，又何能自衞反魯，正樂，雅頌各得其所耶。兩宋諸大師，其睿智何可及。然於博文方面，終無甚發明者，蓋其宗教氣味過重。將心性來作一物事持守。如此而言存養，何得博究物理人事而有創見乎。宋儒於博文工夫，實未注重。以其視求知之欲，爲存養之障故耳。余以爲，學者須自識得仁體或本心。遇事只遵此心，向正當使用處，努力去使用。如春雨溉百昌，隨一微草，均以全雨量，盈盈溉將去。心之發用，元自充盈活潑。焉得於用心處，便以玩物爲戒耶。

世間各種思想，各種學說，參稽互較。觸類引申。經驗益豐。神思愈啓。於是而新理發見焉。今宋儒所嚴守者四書。四書誠精要。而宋儒則以己意解四書，不必盡合四書本旨也。宋儒研六經，亦以研四書者研之。諸子百家，佚文碎義，倘有考者。宋儒預懷排斥異端之成見，都不省覽。或稍涉獵及之，（如於老莊等。）亦弗肯虛懷究其得失也。宋儒大抵任胸臆過重。而以博稽衆說爲外馳，將無益身心。此其識量所由隘也。論語，子曰，攻乎異端，斯害也已。端，緒也。異者，思想之發端不必同。諸子百家，各立學派。唯其思想發端既互異，易繫傳所謂百慮殊塗者是也。攻者，排擊也。古今一切學術。於眞理，各有見到之方面。亦各有所蔽，而不得見到其許多方面。故任異端之競其明。從而觀其會通，則必於眞理多所發見矣。學者不可自執一端之見，

以攻擊異端，故中庸云道並行而不相悖。若攻異端而不相容，則將以自封者自害，此聖人垂戒之深意也。而宋儒老先生解此章，則以異端爲不合正道。遂訓攻爲治。謂治異端即自害。聖人識量，豈若是狹。與中庸之言，殊相不合。孟子以闢楊墨自任。至譬以禽獸。夫楊朱之說，見於列子書，誠頹廢之極。自私者必至頹廢。孟子闢之誠是。墨子之學，足與儒學互相發明，云何可闢。孫卿非十二子，亦過嚴。大概戰國季世之學者，論量已狹。孟孫大賢弗能免。宋儒未學慕焉。而中孟子之毒已甚。此可惜也。夫學術異者，於其深蘊，宜予理正。而不可根本斬伐。不可任意譏詆。漢以來，吾國學人，最缺乏識量。至宋而益陋。漢以後，學術思想，日趨簡單。漢唐狃注疏，則專習於是。宋明尚義理，亦專習於是。清人張漢學，又專習於是。錮蔽已成，乖自其端之。不知此外更有新天地。此吾國人之劣性也。向者漢學家，力伐宋學。今之所爭，不必在漢宋。而更在中西。（今日只有中西之爭。舊有漢宋之爭雖未已，但漢學則托於科學方法，及外人考古學等，而藉國學以自文。宋學只合以中國哲學自尊。故漢宋門戶，無形化爲中西之分途。）後生稍涉西化，又力伐中學。此與六朝隋唐之浮屠，力伐儒道者，如出一轍。清末守舊者，暴言西學。今此輩殆盡。而所患者，又在後生不樂求其所固有也。吾因論宋儒之未免於自畫，而深感識量重要。世有大心之士，當不以余言爲袒漢也。

宋儒闢佛，而不肯研究佛家教理。不求深以服浮屠之心。而佛法之得失，即在儒家後學，亦無從索解。徒守固陋，援之以口實，此何爲者。余嘗言，自佛教入中國，其長處，如因明及辨析術，已不爲中國人所吸收。（肇公雖無因明著述，而物不遷論，造深名理。奘師留印，顯善因明。窺師以下，治因明者，章疏雖多，只是翻弄名詞。而於學理，無甚發明。及唐有三宗俱衰微，而此學遂不爲人所注意。）即以止觀法論，如性顯不華

嚴初祖）智者（天台初祖）及宗門諸祖，或功修不逮。什師門下諸賢，（如生肇融叡等）則未知如何。隋唐諸師，努力宣譯。思維之功多。而靜慮有所不暇。（靜慮、舊譯禪定。義同止觀。靜亦止義。慮亦觀義。靜慮之慮，與常途所云思維者，境界迥別。）慈恩後學，（謂相宗）章疏繁蕪。擬諸儒門考據之業，其病相類。（向者宜黃大師抉擇談，表章唯識述記八種。此謂治唯識論者必要之參考書。但蕪繁過甚。吉藏中論疏，亦治中論者所不可少。其於生滅與不生滅，頗主圓融。蓋本具老之旨。惜未能闡其義。而翻弄浮詞亦太多。華嚴疏抄，文既過繁。而於經旨，綽有所發。然欲了解華嚴宗主張，此書不可不看。總之，前賢注疏，精嚴者少。此雖具論。唐以後，更不足言。雖務於經典箋注，文華而指遠。然實以老子義傅會之耳。）佛家學說，在中國思想界之影響，雖普遍而深摯。然得其真相者，恐不甚多。（六朝高僧，大概以老莊援附佛法。什師門下，猶未改此習也。奘基較得相宗之真，然相宗在印度，似亦離釋迦及龍樹等本旨漸遠。唐以后，宗門稱盛。其派別複雜，吾亦未之甚究。大概同印度傳來本意者不能多。中國人喜說佛教全在中國，蓋好為影響之辭，與虛誇之習。吾實不取也。然凡學說與思想之演變，卽在同一民族，前後猶不能無改於前者。況其移植於異國異族者乎。此固無足怪者。）

中國人所受佛教之影響，實亦害多而少利。一、秦漢以後，郡縣之局。中國人已漸趨頹廢與荒廢。魏晉老莊思想之盛，不僅為反東京名教而已。實亦環境使然。重以胡禍之烈，而中國人一致皈命佛法。自是，卽固有儒家之宇宙觀、人生觀，如所謂天行健，（宇宙觀）君子自強不息。（人生觀）則已變為脫生死海之梵音之影響，而漸起變更，此為不幸之大者。

二、中國人本淡於宗教信仰。唯賴有高深博大之儒家哲學，足以引人反己而自識眞理。體神化不測之妙於人倫日用之間。（體神至此爲句。）自性眞實。無須向外覓天帝也。自性自尊。（毋爲其所不可爲。悉爲其所當爲。如此做到極好處，便是盡性。盡之爲言，不使吾性固有之善，有所障蔽不顯也。）無可懸想涅槃樂事。自性，生生也。思誠，以存生之理。積健，以衛生之幾。詩不云乎，夙興夜寐，無忝爾所生。中國人以此自信。毅莫大焉。及佛教思想輸入。中國多數人，一方有幾分迷信。一方又雜起眞信。此觀於歷代文人與名士之信佛者，而可知其情也。即觀於今之貪夫敗類（如軍閥、官僚、商人等。）信佛者，而更可知其情也。（謂若輩不信歟，則皆令佛誦經，作法事功德。謂若輩果信歟，則貪利，貪勢，而仍希福果，不肯出世。）夫眞信而能出世，要不失爲超脫。若信而又若信不及。不能撥起出世堅固心。恐機愈深，而善根早斷。其人生觀，只是依違於模稜兩可之間。毫無認識。毫無氣力。此更爲中國人之悲劇。今時流俗信佛者，吾且不論。昔人若顏之推。吾讀其家訓。覺其人甚有意思。然不能發起出世想。又不能著書發明政治社會思想。又不能高蹈。又不能死節。優伶鳥獸之廷。且教其子以仕宦之道。其無氣力乃至此。讀其書，困於入世慘怛之俗者。而其人生態度乃爾，何哉。細玩歸心篇。而後知顏氏誠惑於因果。實恐於來生。其受佛教影響甚深也。吾國詩經，最足引人對政治社會發生興趣。詎顏以業人若幸，惟爲去惡獲來世好之思。蓋不宗事救世者。魏晉以後詩文家。大抵直接或間接受佛教影響。其有吉凶與民同患之心，（用易繫傳語。）足以發揚人類精神，使皆有以共躋於日新富有之盛德大業者乎。蓋無有一焉可語於此者。太上寄興清幽。托懷沖淡。（陶公爲最。）其下感傷命運而已矣。逍遙物外，下流卒歸頹廢。老莊始揚微波。而佛教益助狂瀾。即魏晉以後之詩文，而觀中國人之人生態度。吾敢

儒學精神早喪。而吾民族之不振，非無故矣。佛教之反人生思想，自今不可復雜分襲。剛健變化，日新富有，一本於生生之仁。吾新論之所謂闢也。即用而識體也。是大易之道意也。諸有志者，盍興乎來。（或問：先生旣反對佛教之人生觀。而新論明心章，分述禪與儒。禪學雖多變改，而其出世觀念，究未有變。何乃參雜禪法。答曰：佛家發明心地，莫妙於禪。學者不可不參觀也。歸寂意思，如可全廢。則孔子何故曰仁者靜乎。寂而生生。所以異乎迷亂之生。所以謂之仁也。新論，略述禪師公案。於認識心體，頗資啓示，而歸宿於孔門之仁，所宗在此。則禪與吾儒之不同處，對照分明。毫無淆混。新論，正未許粗心瀏過。）

三、中國人對於佛教，而發生一種莫明其妙之信仰。比丘居士，覈其實者，頗罕得其眞。於是談空有，騖玄妙者。至有以儱侗顢頇，無義據，無實解，爲不着相。以拉雜混亂，爲玄之又玄。凡名士有浮慕，而不肯務實學者。鮮不佞佛。其無頭腦者，尤樂翻稱佛典，以自文其鄙陋。古今多有此輩。甚可厭惡。義理自有分際。切忌儱侗與拉雜。佛家雖善分析，而多逞空想幻想。又喜翻弄名詞。又每隨說隨掃。（談理至極。不可滯於言說。非掃不可。然不善會者，卻因此成病。今有謂空宗爲不承認有本體者。是般若爲空見外道矣。）故不善學者，其頭腦易受病。其思想難清晰。余嘗謂佛法在中國，殊少好影響。而聞者每不謂然。盲俗之難悟也。豈不惜哉。學術晦塞時。宜提倡獨立研究。宜提倡批評。宋儒在當時，若能深研教理，而予以公明之評判。則其裨益於中國學術者，必非淺鮮。惜乎宋儒徒務深閉固拒。不求了解人家得失。此其所以自陷也。

今總結前文。而申明吾之主張曰。讀經，決不宜孤守一家言。晚周諸子百家之學雖久絕。苟得其意。則吸收西洋科學、哲學，猶有起衰興滅之樂也。佛家思想，雖不無病。而其高深處，要未易及。凡治哲學者，不當

然略倣其宜不求。但須保持自由研究精神。注重哲學方法。勿致陷於教條而後可。

復次如前已說，有釋經之儒。以注解經書爲業。（如治訓詁名物等等者是。考據亦屬此。）此復爲二。其嚴守家法者，曰專門。（曆算等學，方是專門。注解之業，而稱以專門之名。畢竟不合。但行用已久。姑仍之。）其不主一師，兼存異說者，曰通學。（如鄭康成解經，採雜今古。）有宗經之儒。雖宗依經旨，而實自有創發。自成一家之學。（即其思想自成一體系。）如韓非所舉八儒。孟孫二子之書尙在。此皆各有創見。各自名家。但以六經爲宗主而已。宗經之儒，在今日當謂之哲學家。窮明經學，惟此是賴。注疏之業，只爲治經工具而已。不可以此名經學也。而世儒所與經學一詞，乃以指目注疏家。（注疏家，亦名考據家。亦號經師。亦可名爲經生。）二千餘年，經學亡絕。宜其不辨學術性質也。

近世言儒學者，有漢學宋學之爭。漢學一詞，本始於清人之反宋明而上追兩漢考據之業。宋學一詞，本指兩宋濂洛關閩諸大儒心性或義理之學。（欽夫、伯恭，皆朱子同調。永嘉一派，亦伯恭開之。）其實，言宋學，即已攝明學。明學以陽明爲主。陽明仍是承兩宋心性之學。但自有創發。且與陸子較近。其視伊川紫陽，則入手工夫不必同。而陸王之徹悟，實有高過於程朱者。此心性學之內部，所以有程朱陸王二派之爭。（亦可云宋明之爭。）但如對漢學而言，（即對考據之業而言。）則陽明固是程朱象山嫡嗣。即明學統於宋學，不須別出言之也。

晚明諸儒之學，（明季諸子，今人多列入清初。此甚無理。）雖多力反陽明，且上訊程朱。然諸儒根本精神，自是宋學，後當略說及之。

漢學全是注疏之業。蓋釋經之儒生。宋學於心性或義理方面，確有發明。衡其學術，蓋哲學上之唯心論者。（明儒便立心學之名。）其思想甚有體系。其所造甚深遠。（明儒陳白沙曰。斯理也，宋儒言之備矣。吾嘗其太嚴也。白沙此評。其胸中元有千言萬語，無法向人道。斯理是何等道理。云何見得宋儒言之備。又云何見得太嚴。又云何嫌之。後人既不會白沙意。亦不復求之。真可痛惜。白沙天資甚高。所以能見宋儒得失。晚明習齋諸儒，其評宋儒，已多失當。至清人則皆爲狂犬之吠矣。嗚呼，論學談何容易哉。）但因受禪家影響。不注重辨析。（張申府以此不滿宋學。）而宗教氣味頗深。難免迂固拘執等病。此其短也。要之，宋學自是哲學。本非以注釋經書爲務者。宗經之儒，古有孟孫諸賢。後世則宋學家亦其流類。夫漢學，但治文籍，而搜集其有關之材料已耳。（清世所稱漢學大師，其成績不過如此。）宋儒則窮經而能得意於文言之外。（易繫傳曰。書不盡言。言不盡意。此先聖哲心誨人語也。今人必謂義盡言中。此則末俗通行之言，可作是說。聖賢所窮者極其大。所造者極其微。其深遠之蘊，何可於文言中表達得出。文言畢竟如筌蹄。要須會意於文言之外耳。）反己而天下之理得。（禮運，不能反躬，天理滅矣。鄭玄注，反躬，猶言反己。按反己二字，確是孔孟最上一着工夫。宋學能尋此血脈，而勿失之。工夫是否做到好處，乃別一問題。其認定此項工夫去努力。則不容忽視。天下之理得者。當自反而識得吾生之眞。則萬化之源，萬物之本，無待外尋。吾與天地萬物，非有二本故。此就源頭上立言也。）由實踐以契眞源。（宋學精神在此。）其所自得者深。豈爲注疏之業者可測其中藏哉。（漢學家每以空虛譏宋學。其實，程朱陸王諸大師，探造化之微。究天人之故。其思理深邃。其生活充實。庶幾宗廟百官之美富。空虛云乎哉。）或曰。宋學短於致用。故不免空虛之譏耳。答曰。漢學之所考覈者，果爲何

事。其空虛不又甚乎。）雖宋學未識先聖之全體大用，而於本原處，要自有所體識。未可薄也。聞今人談學術史，有欲泯漢宋之界者。不知漢學僅爲治經之工具。（此等工具，爲宋學家所必須留意不待言。）宋學纔是一種學術，（卽是哲學。）實乃宗經而特有創發。二者不容混視，何須深論。若謂一人爲學，於漢宋宜雙修兼備。此則另是一事。而漢學宋學之類別不可紊。則有識者當不以余言爲妄也。

漢學畢竟是學術界萬不可少之工作。凡讀古書者，於其訓詁名物度數等等，（度者，度制。凡社會組織與政治上一切制度、法令，以及禮俗等等，皆屬度制。數者，數量。一切事物，莫不有數量存乎其間。故考據之業，亦須通數學。）若茫然不知。則與不會讀書者何異。如此，則古人之精神遺產，吾實未能承受之。是自處於孤陋也。不智孰甚。孔子曰，小子何莫學夫詩。多識於草木鳥獸之名。又言夏殷之禮，而傷杞宋之文獻不足徵。則孔子如生乎後之世，其必不忽視漢學可知也。（大凡注重哲學思想者。其讀書，於考據方面必容輕忽。而亦決不能如考據家一般精博。因其爲學路向不同。其致力處自別。彼之從事考據，大抵視其思想之路向，與構成其思想體系之所需要者。如論語一書。考據家讀之，於訓詁名物等等方面，均須詳考爲佳。而哲學家讀之、於名物等等，若無甚關於彼思想中之所急須參考者。則不妨闕疑。余嘗言。各人讀書之注意不同。譬如多人入山，其注意各別。樵者入山，只求薪木。工匠入山，只求建築材料。畫家入山，只領略自然神趣。善讀書者，須識此意。漢學家見宋儒考覈有未審處。便詆侮無所不至。此甚錯誤。漢學家補宋儒考覈之所不及，固其宜也。若以其注經有未審，而遂輕視宋儒學術，則大不可。然宋學家治經，如能創通大義，另有發揮。自屬重要。而注經於訓詁名物等等，不肯闕疑。則亦非注經之道。）漢人經師，約有數書。一、保存古義。功不可沒。

二、服膺經訓，確立信條。躬行甚篤。（如孝弟力田等信條。漢人特別提倡。一切道德，均依此根本信條發生。孝弟爲萬德之萌芽。力田即注重勤勞，與自食其力。故漢人篤實，無僥倖之風。但東京此意漸衰。）三、通經致用。非徒侈博聞，事箋注。但其致用，只在帝政之下言匡濟。如輔君德，及用人行政方面，竭力以圖功執。自漢以迄於清世。所謂名儒名臣，經國濟民之大業，不過如此。至於社會及政治上許多根本問題，（如君主之權力，及貧富不均等等。）漢以來儒生，似全不措意。因其只爲效諫之業，未知於大處用思故耳。然漢儒能注意當世之務。大而宰天下，小而一官一邑，一旦居職，能切實奏效。漢世公卿與循吏，至今爲美談。四、西漢之儒，其尊信經義，期見之實行。至有犯死而不安含默者。如睢孟、蓋寬饒等，欲實行經說中天下爲公之旨。乃慨然據經義，上書皇帝，請其退位。當昭宣之世。朝無莽操。野乏伏戎。其本人又無私黨。而純以崇信經義之故，遂以求賢禪位，責天子。至殺身不悔。此等精神，至爲偉大。但至東京，則桓榮之徒，以治經干祿。後世經生，益不堪問。漢學有四善。今之學者，所宜恭敬奉持。

清儒雖以漢學自標榜，然從許鄭入手，只以博聞是尚。於西漢經儒之幾個精神，全無所感。清人托於漢學，實已喪盡漢學血脈也。然清儒勞搜博攷之勤，亦有足稱者。由治經以及於天文算學，乃至子史。逮清末，而諸子思想漸昌，得與西洋思想相接納。（如嚴復評點老子，頗以西學相發明。章炳麟表章墨辯。梁啓超等提倡荀子。諸人雖無所發揮，然已引起學者注意。足以開鬱滯而起求知之欲。乃可吸收西學也。）千載砍絕之佛家相宗，亦乘運而興。（晚明王船山，首研相宗，而後無繼者。清末楊仁山，學佛雖宗賢首，而於相宗極提倡。其弟子歐陽竟無，遂盛弘斯學。幾越唐賢。章炳麟於此宗，致力亦勤。）語言文字之學，更蔚爲大國。金石文

宗之研究，爲近日發掘工作之先導。大有助於古史。（今之利用發掘物，而選體論古者亦不少。所望有純正識職之學者，能正其謬。）清儒最得力處，在其治學方法。胡適之曾有一文論之。茲可不贅。

向者梁任公每頌清儒整理之績，擬諸歐洲文藝復興。余意未足相擬。歐人文藝復興時代，自有一段眞精神。申言之，即其接受前哲思想，確能以之激發其內在之生活力，而有沛然不可禦，與欣欣向榮之機。（沛然者，充實與盛大貌。）否則能有善果乎。清世帝王，以邊地夷人入主。（古之所謂夷狄，乃野蠻之稱。並非謂與漢族不同種也。）大興文化事業。網羅天下知識分子。（朝廷開四庫館。廣事編譯。地方則省府州縣，各設志局。全國知識分子，無論大小，可謂網羅殆盡。）清儒爲學之動機，無非爲名爲利，樂受豢養而已。（清世名儒，在京師則交接王室與公卿。在外則投封疆大吏幕府。）江藩漢學師承記，首列無恥之閻若璩。一代衣鉢之傳，實在乎是。清儒以名利之私鼓其中。而聰明亦足供搏覽之用。以宋學之不便於己也，則大踣擊之。而以無用之考據自逞。漢儒尙能講求當世之務。清儒無是也。（王船山噩夢。論漢代賦稅，寬農民而多取之商賈。且有國營事業。其政策爲後世所不及。船山云，人各効其所能。物各取其所有。事各資於所備。聖人復起，不能易此理也。且如周制，兵車之賦，出於商賈。蓋車乘馬牛，本商之所取利。而皮革金鐵絲麻竹木翎毛布絮之類，皆賈之所操。是軍器皮作火器各局之費，應責之於商賈也無疑。如曰稅重則物價貴，還以病民。乃人之藉於市賈者，皆自度有餘，而非養生所必藉。非若粟之一日不得而即死者也。又曰，凡諸軍國所需。取鐵於冶。取皮於原。取竹木於林。取絲於桑土。取麻枲於圃。或就民而稅。或官自畜植。（按即國有。）又不必盡責之於商賈。乃後世國計盡弛，悉授之末業之黠民。而徒責之於田畝之徵。又曰，漢之所以舒農民而培國本者，非徒

世之所能及，云云。按漢時經儒立朝者，於國計民生，確能熟籌利病，而施諸有政。其時亦非無迂固之論，但終不見用。如鹽鐵論是也。故即財政而言，可見漢儒通經致用，確能留心世務。漢治之賢於後世者不一端。惜乎治史者多爲無謂之攷據。不能於有價値之問題去留意。淸人如龔自珍輩，亦稍能見及當時社會情形。然自珍本浮薄名士。雖不無聰明，而學甚膚淺。以荒淫自了。絕無立己之道。無與民同患之誠。夫西洋思想家，皆有吾墨翟許行之風。故足鼓舞一世，變動光明。若如吾國名士之虛詞，豈能改造宇宙乎。淸末維新人士，喜標榜自珍。所以有今日之局也。哀哉。）漢儒嚴守信條。躬行樸實。淸儒自戴震，昌言縱欲。以天理爲桎梏。（戴震言欲當即爲理。然既反對天理之心，即中無主宰。而欲何由得當乎。）其說至今彌盛。而貪污、淫侈、自私、自利、詐僞、猜險、委靡、卑賤之風，彌漫全國。人不成人。其效亦可覩矣。

淸儒之流毒最甚者，莫如排擊高深學術一事。夫學以窮玄爲極。而窮玄以反己自識根源，盡其心，而見天地之心，盡其性，而得萬物之性。（天地之心，萬物之性，皆謂本體。夫言乎本體，則吾與天地萬物之所同也。但以其主乎吾身，則曰心。以其爲吾所以生之理，則曰性。故盡吾之心而見天地之心，盡吾之性而得萬物之性者。以吾與天地萬物，本同體故。）斯爲遊玄而不失其居。（新唯識論，始於明宗。終以明心。此中土聖哲所共同之心印。吾承之而不敢墜耳。夫玄之爲言，以其理之無定在而無所不在也。非是臆談空，可謂之玄也。非虛構一種全無根據之空洞理論，可以謂之玄也。窮玄，而反諸自家心性，始悟天地萬物同體之實。故宇宙生生不息之無盡大寶藏，自反而即得之。毋待外求。是云不失其居。居此者，天地之日新無窮，皆我之日新無窮。萬物之變化富有，皆我之變化富有。豈不樂哉。）故學術之窮高極深者，莫如談心性。生生之源。化化之本

也。(以上心字，皆謂本心。本心卽與天地萬物同體。非心理學之所謂心也。心理學之心，亦是本心發用。然已爲形役。又雜習染。便不是元來體段，而亦成爲物矣。此不可毋辨。)學必至此，而後一切學術，有其宗極。知必至此，而後一切知識，得所會歸。萬德以此而有根源。身心以此而有主宰。(身心之心，卽心理學之心。)至哉斯學。千聖之所展轉相傳。何可一旦廢而不講。夫宋儒心性之學，遠承孔孟。周子以主靜立人極。而於靜字下，自注無欲故靜。則此靜，非與動相對之靜也。而以停止之靜識之可乎。立人極三字。的是尼山宗旨。明道識仁篇。證之大易、論語及羣經，孔子之學，歸本求仁，蓋無疑義。(此意已見第一講，可覆看。)伊川朱子之學，居敬爲先。敬，則徹動靜，而一於仁矣。(此中以心之應接事物時名動。物感不交時名靜。敬，只是心不散亂。動時儘自澄明，泛應曲當。靜時炯然，毋有昏昧。動靜一於敬。卽動靜皆不違仁體。論語及六經，大都言敬。此是孔門心法。與禪家習靜工夫迥別。伊川朱子皆有見乎此。雖不免有拘執之病，未得如孔門之自然。學者但知其病處，卽不至誤學。而何可根本排斥之乎。)陸子之學，以先立乎其大爲宗。大者，謂本心也。仁體也。論語所云三月不違，與日月至者，皆此而已。(此者，謂本心或仁體。亦卽謂大。)日月至者，知及乎此，而未能立也。三月不違，則幾於立矣。(三月，久詞也。勿作三數解。)陸學遠紹孔門，復何疑。陽明言致良知。易曰乾知大始。又曰乾以易知。是良知卽乾元也。乾元亦說爲仁。良知與仁，非二也。(以生生不息，言仁。以弃迷闇之動，故言知。其實，一體也。)宋學確承孔門心法。而言其受禪家影響者，只以其熏染宗教氣味。工夫把持甚緊。(宋明儒亦皆知工夫不可把持過緊。而實則早已於無形中受此病。譬如佛家說不着。實則早已着了也。孔子說話，便無所謂着與不着。)故本弃禪，而又不免似禪耳。(禪家認識心體，

何曾乖異吾儒。只禪宗未變更其出世教旨。工夫不免與吾儒異。則其於心體之瞭解，亦自有不與吾儒全同者。譬之嗜好不同之人，同吃一菜。而各人所得之甜酸等味，終有不全同者。此中以嗜欲不同，喻工夫之異。菜喻心體。禪家證見心體，總是寂的意味深。儒者證見心體，只是仁。仁，本未嘗不寂。不寂，便是私欲起而障蔽。非本心也。非仁體也。孔子說仁者靜。此靜字，不與動對。乃寂之謂也。悟此，則無疑於吾新論明心章之旨。但仁體本寂。而儒家却於生生不息方面，認會獨深。因此，不至耽寂。儒家畢竟得其大全。而一味滯寂，却是逆造化。卻是反人生。吾遊於儒佛之間，許多年。經歷甘苦，實有不能爲人道者。學問豈是閒見之功，猶度爲務者乎。宋學雖不免有幾分耽寂意味。然事上磨鍊一語，却是宋學共同主張。程朱陸王皆然。此其所以異於禪也。）宋儒失處，不妨彈正。而絕不可一味輕薄。一概屏斥。淺儒徒以考據之業，不知天地間更有甚理道。遂乃悍然詆侮宋學，若非滅絕之不可者。夫六經廣大，無所不賅。而言其根極，必歸之心性。自漢以後，此意久絕。宋學確實續此血脈。何忍輕毀。又何可輕毀。心性之學，所以明天人之故。究造化之原。彰道德之廣崇。（廣者寬廣。道德隨事發現，無定形也。崇者崇高。超脫小己之私故。道德即心性之發見。）通治亂之條貫者也。（治亂之幾，固視乎人事相生相養之制度與法紀之當否。而制度法紀之所以當者，必出於道德。道德必有所存之源泉，即心性是也。功利論者，不明此理。他日有暇，容當論之。）此等高深學術，云何可毀。人生如果完全缺乏此等學術之涵養，則其生活無有根源。（古詩云，人生無根蒂。飄如陌上塵。只是不返識自家生活根源。故有空虛之感耳。根源謂心性。）而一切向外追求之私，芒然紛然，莫知所止。（私者，言其純是逞小己之欲。卽羅素所云佔有衝動。芒然，惑亂貌。紛然，繁雜貌。莫知所止，終無饜足。苦之甚也。）人生永

無合理之生活。不亦悲乎。清儒反對高深學術。而徒以考據之瑣碎知識是尚。將何以維繫其身心。何以充實其生活。民質不良，至清世而已極。士習於浮淺，無深遠之慮。逞於僥倖，無堅卓之志。安於自私，無公正之抱。偷取浮名，無久大之業。苟圖囂動，無建樹之計。輕易流轉，無固執之操。（爲學則喜趨時尚。而無所守。慕新者不必有得於新。時尚而已。守舊者更不知舊學果爲何物。保存國粹之聲，出於口，而實未嘗經於心。此清末民初之情形也。）蘇聯革命，二十年而已大強。吾國自清末以來，只見腐敗勢力之逐層崩潰。而實難言革命。人材衰敝，乃至如斯。蓋自晚明諸子之沒，將三百年。而士之所學，唯在瑣碎無用之考據。人皆終其身而無有玩心高明之一幾。（玩心高明四字，甚吃緊。此等境界，難以言說擬議。孔子曰，天何言哉，四時行焉，百物生焉云云。孟子上下與天地同流。悟此者，便超越小己。繼極高明而道中庸。）學則卑瑣。志則卑瑣。人則卑瑣。習於是者，且三百年。其不足以應付現代潮流而措置裕如，固其勢也。嚴又陵嘗曰。學術之敝，至於亡國。吾於清代漢學風會，有餘慟焉。此等風會，於今猶烈。國內各大學文學院，及文科研究所。本當爲高深思想之發生地。而今則大都以無聊之考據爲事。士之狃於俗尚，而無獨立創闢之智與勇。非三百年來漢學積習錮之者深歟。夫漢學家，大多數與朝貴爲緣。（內而王公與達官，外而督撫大吏，皆漢學家之所依附。宋明在野講學之風，至清而絕矣。）故思想不得開拓。而以無用取容。儒學精神，至此剝喪殆盡。而可與歐洲文藝復興時代相比擬耶。晚世學人好爲影響之談。理不求其真。事不究其實。此可戒也。凡考古之學，與夫古籍訓詁名物等等之考覈。在學術界中，本應有一種人爲之。其有助於吾人稽古之需。功自不可沒。然萬不可謂此種工作，便是學術。且欲舉一切高深學術，而欲率天下後世聰明材智之士，共趨於此一途。錮生人之智慧。陷族類

於茲徵。三百年漢學之毒，罪浮於呂政。而至今猶不悟。豈不痛哉。

現世學術複雜。科學重要不待言。而綜覈各種科學思想，以深窮宇宙實相，（實相猶言實體。）人生眞性。不能不有賴於哲學。若夫社會政治各種問題。高瞻遠矚。察微洞幽。數往知來。得失明辨。爲羣衆之先導作時代之前驅。勵實踐之精神。（哲學之爲學，是陽明所謂知行合一之學。若知而不行，必非眞知。不足謂之學也。儒學精神，確是如此。宋學諸儒，其實踐精神最可敬。眞能置死生於度外。何況其他艱困。惜其於社會政治等問題，不知向大處着眼。爲漢以來帝制之積習所錮。今人受西洋影響，不患知見不開。却缺乏宋明儒實踐精神。）振生人之憂患。此皆哲學所有事。現代學術，分工太細。專長雖多。而通識或少。古代哲人學術，有包羅萬象之概。今不可期之科學專家。而哲學家似應勉爲其難，上追古人博大之規。昔吾莊子傷戰國季世。天下大亂。賢聖不明。道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧；一曲之士也。判天地之美。析萬物之理。（郭注。各用其一曲。故析判。）察古人之全。（按此言察者，小辨貌。古人之全，不可以小辨得也。而乃以小辨，失古人之全。如今之作哲學史或概論者。其於古人之學。妄以小辨，粗設條目。而謂其學如是如是。此即察古人之全也。）寡能備於天地之美，稱神明之容。（按有物有則，皆神明之容也。超然默識。乃應天則。以知分析，則所謂一切天則，仍屬主觀安立。故弗稱神明之容也。余言哲學以證量爲歸。安得解人而與之言。卽量論能作，恐會心者寡耳。）是故內聖外王之道，闇而不明。鬱而不發。天下之人各爲其所欲焉以自爲方。悲夫。百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將爲天下裂，云云。莊生此論。若懸記現代學

術界之情形。（懸記猶預言。）至堪驚歎。（張申府贊歎莊子聰明太過。吾亦云然。其於大道，蓋不免差毫釐而謬千里。然其神解所至，確有卓絕古今者。嘗欲論之而未暇。）余甚與莊子抱有同感。而深冀哲學家，抒遠見以拓宏猷。張天網而羅萬有。毋囿一邊之解。（佛家破邊見。邊者偏也。今之學術，各有領域，即各有所研究之對象。而各囿一邊矣。此種邊見，自學術上分工意義言之，至爲重要。然就另一意義言之，即莊子云，寡能備於天地之美，稱神明之容。即是大病。救此者，不能不望於哲學。）大通天下之志。庶幾其無憾哉。上庠文科學子，所應用其思力者何限。而雜駁考據之是務。老懷有深概焉。神州浩博，黃農虞夏之裔。聰明奇特士，未至遽乏。盍亦反而求其本乎。（儒學廣大，無所不包通。印度人無此詣。西洋人無此詣。後生毋妄自菲薄也。）

（附識）清代漢學風氣，席捲一世。而湖湘僻壤。學人較少，感染不深。故咸同間，羅羅山曾滌生之徒，獨以宋學自持。二公天資不高。於學術無深造。而躬行甚篤。其精神志事，皆不愧前賢。惜其政治思想，亦承前人之失耳。羅山早喪。滌生既任軍政，以功名自見而止。卒不能於漢學頹波，有所挽救。而湘人亦自是多習漢學者矣。

或有問言，先生之責清代漢學也，固不爲過。考據可爲也。而以是倡爲風氣，使舉世爲之。甚至三百年來之人皆爲之。則民之智德力有不衰，而國有不危者乎。雖然。宋儒高談心性。而於實用之學，未免空疏。且心性之學，偏於求靜。其流失必歸緩儒。民族之衰，實自宋始。先生獨不責宋學耶。答曰。宋儒之世，本當復興晚周學術思想之全部。惜其識量太隘。錯過此機。吾前已言之矣。然時昔郡縣之局。人智未易發展，宋儒殆亦

環境所限歟。余嘗言。宋儒之最可責者有二。一、無民族思想。二、無民治思想。典午至於北宋。胡禍已慘痛極矣。五代昏亂之小朝廷，幾皆胡主。諸儒父祖，身受其毒。中夏之衰，由帝者宰制天下，使羣黎百姓，無以自獻其智與力。故胡禍不可禦耳。春秋著攘夷之義。論語大管仲之功。孟子有民貴之論。此皆諸儒所朝夕諷咏者。而乃安於現狀，一無省發何耶。孫復鄙陋。托春秋而張尊君之邪說。邪說既昌。夷狄以爲獸行，戮辱兆庶，而干天位。則尊之親之。盜賊以爲獸行，戮辱兆庶，而干天位。則尊之親之。乾坤毀。人道滅。可痛孰甚。春秋書弒君之事，稱國以弒。明君無道，國民當行革命也。而復乃釋曰，稱國以弒，舉國之衆皆可誅。以鄙夫之心，厚誣聖文。逆天理。禍生民。周程諸老先生不能正其謬。崇其邪說。流毒千年。直至歐化東來，而邪說始息。豈不哀哉。夫古之夷狄盜賊，非有機械化部隊也。神州之大。羣衆之盛。如諸儒能闡明孔孟民治等大義。以開發衆智。團結羣力。則胡禍何由猖獗。盜賊亦無從發生。而吾民族元氣早固。何至凋喪以迄於今日耶。（胡氏親受胡禍，而傳春秋，力主復仇。復仇者，爲趙氏復仇。仍本孫復尊君之旨。趙氏之爲德於兆庶者幾何，而可生其同仇之志哉。春秋內諸夏而外夷狄。卽闡明古代民族思想。楚雖強大。而中原之民，猶賴桓文以捍患者，有以固其志也。胡氏卒不悟此。孫復敵之也。）宋儒壹意反禪學。只知追尋孔孟心性之旨。而於治平之道，無所創悟。讀經至此等處，只是依文訓釋，而未究其旨趣，一如漢儒之所爲而已。且自魏晉以迄炎宋。佛教盛行。宋儒生長於宗教之空氣中。雖起而圖改造。總有幾分宗教氣猶存在。凡宗教家對社會政治，決難爲非常之激變。而出世之教尤甚。

雖然。汝謂中國之衰，自宋始。便大謬。謂心性之學，必流於緩儒。更誤。汝試讀孔子十五志學一章。謂

其非心性之學乎。而晚周諸儒，皆活潑有用。其見於儒行篇者，猶可考見。何曾有緩儒之弊。孫卿之制天思想，直與現代西洋思想遙契。而謂流於緩儒可乎。諸子百家，皆出自孔氏。無一不雄奇。誰謂其流爲緩儒。宋學探本心性。確有得於六經之髓。其工夫不免雜禪家氣味。從而正之可也。若因此而根本詆毀心性學。則大不可也。中國之衰，萌於東漢。著於魏晉。極於五季之世。宋儒心性之學。尙有保固中夏之功。而昧者不察耳。云何東漢已伏衰象。西京士大夫，大概渾樸質實。飾僞沽名者殊少見。自東京而始有所謂名士。（名士之稱，始見後漢書。）結黨標榜。激揚名譽。互相題拂。郭林宗飾行驚俗。浮譽過情。陳仲弓號爲重厚。實乃工揣測。藏拙養望。全身遠害。鄉原之雄也。自餘黨錮諸公，毫無學養。經世之略，全不講求。唯矜名使氣。招致禍敗。其時朝野習俗，奢淫貪污。王符潛夫論痛言之。宦豎傳，稱外戚豎宦之驕汚貪冒。勢同天地。西羌傳，稱將帥賄賂朝貴。剝削士卒。絕無人理。左雄傳，稱天下宰牧，以殘刻爲務。輒殺害不辜爲威風。聚斂整辦爲賢能。髡鉗之戮，生於睚眥。覆尸之禍，成於喜怒。視民如寇讎，稅之如豺虎。東漢學風士習，旣是虛浮標榜。一切無實。社會政治之敗壞，自無可挽救。五胡慘禍，實萌於此。昔人頌美東京。以顧亭林之賢，而猶不考。信乎論世之難也。魏晉之代，慘劇始著。（魏晉名爲二朝，而魏本短局，可合而言之。）五胡十六國，蹂躪神州。胡騎所至。人民老幼及壯健者，皆被殺戮。婦女及成年男子，如不被戮者。即掠而驅之爲奴。供其淫虐。每一胡帥，有畜奴至三萬以上者。最少亦千餘。北史具在可考。胡人凶頑如鳥獸。士大夫乃相率服事之。起朝儀。立制度。居然南面帝王。當時士大夫豈復成人類耶。胡禍近三百年。至隋文而始定。唐承其業。僅太宗一朝爲極盛。安史亂後，藩鎭之禍，延及五季。藩鎭幾皆胡種。胡性貪殘。人民受荼毒不堪。自典午至五季。悠悠

千祀。天下困辱於胡塵。周漢以來之風教，掃蕩幾盡。當東晉時，雖保有南服。而南人亦深染胡習。諸名士貪祿昏庸之朝。淫侈放誕。清談誤國。居然衣冠禽獸。卽諸文學名家。閱其作品。辭則麗矣。中無情實。中原淪陷，民生塗炭，誰復念及此者。人心死。人氣盡。胥天下而爲夷狄禽獸之歸。延及隋唐。儘太宗一朝之盛。何可遽變。至五季，則衰亂已極。履霜堅冰，由來者漸。宋代實承衰運。何云至宋始衰乎。謂宋學不能大挽衰運。吾固相當贊成。（前已謂其不能倡明民族民治等思想。）謂宋學絕無所補於衰運。余又何忍苟同。經胡禍之長久摧殘，與佛教之普遍侵入。北宋諸師，崛起而上追孔孟。精思力踐。特立獨行。紹心性之傳。察理欲之幾。嚴義利之辨。使人皆有以識人道之尊崇。與人生職分之所當盡。而更深切了解吾民族自堯舜以迄孔孟，數千年文化之美，與道統之重。（余少時從事革命。對宋學道統觀念，頗不謂然。後來覺其甚有意義。蓋一國之學術思想，雖極複雜，而不可無一中心。道統不過表示一中心思想而已。此中心思想，可以隨時演進，而其根源終不枯竭。）卓然繼天立極。而生其自尊自信之心。自知爲神明之胄。而有以別於夷狄禽獸。故宋儒在當時，雖未倡導民族思想。而其學說之影響所及，則民族思想乃不期而自然發生。鄭所南、王洙、王船山、顧亭林、呂晚村諸大師。皆宋學而恢弘民族思想者也。（王洙著宋史質。以明朝贈帝，直繼宋統。與春秋不許楚人之王，同一用意。楚人本非異種。以其蠻野，故以化外斥之。據考古家言，蒙古與漢族，元非異種。但因其侵略中原，不得不斥絕之耳。）宋學功績之偉大，何可湮沒。北宋君臣，皆無雄才大略。周程諸儒講學未久。而大命已傾。（二程門人，便躬逢禍難。）此未可以急效責之也。南宋則趙構昏庸而私。開禧太壞。孟子云雖與之天下，不可一朝居，此其時矣。幸而二程門人後學，或登朝列，與權奸力抗。或在野講學，日以義理浸漬人心。

朱子、張欽夫、呂伯恭，尤為聖學與國命所寄托。南宋無明主，而以杭州一隅，繫二帝三王正朔之傳者百五十年。非理學之效，而誰之力歟。（學者試平情而察今日人心。如何渙散。如何自私而無公義。如何恍倖倚外人而不自立自愛。如何委靡而無一毫伸張正義之氣。今人何故不成為人。安得不於學風士習注意。南宋百五十年，畢竟是自力撐持。今之民，易地而處，當何如。）元之覆中原也，則當時蒙古部族之威勢，已橫行世界。歐州所過，如狂風掃落葉。至今留黃禍之紀念。而其侵宋，猶苦戰累年。至殞一大帝於蜀土。當日宋人之抵抗，可謂不弱。少帝覆於海上，不及百年。而鄂之徐壽輝、陳友諒、明玉珍諸帝。首舉義旗。明太祖繼起。遂光復中夏。（太祖之外祖父，即與宋少帝同舟溺者。身死未幾，而其女已為開國之皇太后。光復之速如此。）太祖所賴以定天下者，劉宋章陶四公也。（王船山讀通鑑論有云。昭代之興也，劉宋章陶，資之以開一代之治。按太祖初徵四公曰。朕為天下屈四先生。其成功即在此。）四公者，皆產浙閩理學盛行之地，而服膺程朱者也。（宋濂讀佛書實無得。徒因某僧以術數動之，而佞佛耳。其所服膺者，仍是理學。方正學即承其理學之傳。且以闢佛為己任。）方正學遜志齋集。時稱說宋時社會風俗之美。外人遊記亦然。明朝以三江為根據，而光復神州。則因三江之地，南宋理學諸儒遺教所被最廣最深。故光復之功，基於此也。明代疆域，北方視漢唐稍倒。而南方則過之。截長補短，差與漢唐比隆。武功僅遜漢武唐太二帝。而較諸唐世之屢辱於西北諸胡者，則過之遠矣。文臣善用兵，尤為明代之特色。（世人多謂熊襄愍公反理學。不知公在遼東，表章賀君。奏云。臣只惡偽理學。若眞理學，臣所敬也。公實理學家，豈云反耶。清乾隆詔曰。明朝不殺熊廷弼。我家不得入關。公之繫民族興衰者如此其重。而明史為東林餘孽所修。致公之盛德大業不彰。故附記於此。）理學跨越前代甚遠。

黃梨洲之言，確實不誣。（明儒對禪宗之了解，比有宋諸師確深。其離禪而卒歸之儒也，大抵由歸寂而證會生生。其所得甚深。余欲得暇而詳論之，却又無此暇。）蓋自陽明倡學南中。承朱子而去其短。宗象山而宏其規。灑脫而無滯礙。雄放而任自然。其後學多有擒生龍搏活虎手段。奇哉偉哉。宋學傳至陽明，乃別開生面。當此之時，君昏於上。學盛於下。自是而思想自由。人材衆多。以逮晚明諸子。學不囿於一途。行各踐其所知。庶幾晚周之風。可謂盛矣。清儒以考據眼光，輕蔑明儒最甚。何損日月之光。適儕其螳臂而已耳。使明季不亡於滿清。則中夏之隆，當以文化洽被大地。余嘗言。明季漢族力量甚盛。本不當亡於東胡。然而竟亡者，則忠君思想誤之也。宋學短處，在以忠君爲天經地義，不可侵犯。（始於漢。至宋而孫復益張之。）當時張江陵熊襄愍之雄才大略。如取而代之。或民主。或君憲。（襄愍江陵，皆有賢嗣，可以繼世。）則中國萬不至亡。雖百東胡無能爲。然而二公不敢革命者，忠君二字阻之也。江陵爲一有力之責任內閣，延明祚者數十年。而天下猶惡其無君。襄愍爲東胡所畏憚。而東林必致之死。（襄愍獄中與友人書有曰。環顧宇內，實無第二人。弟之命，可遽斷乎。襄愍自知之明，自負之重如此。）夫然後而東胡之必入關也，勢不容止矣。王船山黃書。倡可禪可革之論。蓋傷明季之天下，誤於忠君，而延頸以待東胡之宰割也。嗚呼。此眞痛心事也。明季不亡於東胡。吾國家民族，決不至此也。夫自東漢至於炎宋。吾族類之衰已久矣。兩宋諸儒，始上復孔孟。以心性之學。義理之教，含茹斯民數百年。革鳥獸之習。（去胡俗。）又拔之寂滅之鄉。（朱子嘗言人生職分所當盡。此義廣大極矣。惜學者多不深思。而宋學之異出世教者亦在此。）陽明先生，益發揮光大。而後吾民之智德力猛進。以啓大明之盛。猶春少方滋未已。吾謂宋學有保固中夏之功者正在此。歷史事實彰著。其可誣哉。（清儒受

案胡收買。異族明朝。令人猶受其迷。明代國力之盛，與學術思想之盛於日新，及人才之奇特，皆漢以後所希有也。唐視之猶遠不及，只太宗一世故也。若就思想論，漢人守文而已，猶不如明也。孰謂明朝可薄乎。清儒感東胡之收買。而追憾明之廷杖。又以宋明純是理學時代。而以考據受錄獲者，必反對宋明。吾民族之復反於衰，實自清始。此不可不察也。夫明代之盛，由理學諸師在野講學之效。本非帝王之力也。然明之諸帝，亦有未可厚非者。此姑不論。）明季不幸誤於忠君思想而致亡。當時學者甚衆。皆竄伏田野，力圖革命。（最著者，如亭林之赴陝。船山之奔走梧溪郴州耒陽連邵間。皆欲圖大事也。）至勢無可爲。則著書以詔後人。使清儒能繼續其業。無受東胡收買，以無用之考據取容。則光復之速，必更倍於元季。何至擁殘三百年，以成今日之局哉。嗚呼，學絕道廢。人心死。人氣盡。人理亡。國以不振。族類式微。皆清代漢學家之罪也。而可詆宋學哉。

宋學約分五期。一、肇創時期。周子二程橫渠堯夫。皆宋學開山。而伊川年事較輕。吸收較廣。講學著書較久。受患難較深。剛大不可屈撓之氣，亦感人最深。故爲學者所宗。

二、完成時期。朱子生南宋。值理學被禁幾絕。獨起而弘揚之。北宋諸大師遺書。搜集編訂，以授學者。又偏注羣經，以及於史。曆算等學，無不研尋。地質且有發明。考據之業，實導先路。朱子願力甚宏。氣魄甚大。治學方面頗廣。其眞誠之心，與勇悍之氣，可謂與天地同流。朝野奸邪構害雖烈。初不以死生易慮。宋學蓋完成於朱子。張欽夫、呂伯恭、陸象山兄弟，則皆與朱子相爲羽翼者也。而象山之學，獨與朱子有異。

三、宋學初變時期。宋元學者，皆誦法程朱。明初猶然。及陽明先生崛起。龍場一悟。始以致良知教學者

。其學與朱子大異。而與象山較近。是爲宋學初變。

四、宋學再變時期。晚明諸子，值東胡內侵。乃奮起而致力於學術思想之改造。是期之學者，大抵反陽明而於程朱心性學之根本精神，則確守而無加處。以矯王學末流狂放之弊。然諸儒皆嚴毅而不至拘礙。廣博而儒極深厚。崇尚而不失豈弟。（詩云豈弟君子，言平易近人。）是其矯枉而無或過正。所以爲美。

此期學者甚多。思想派別，亦極複雜。此中不及詳。但總舉其優點，約有五。

一、最尚實測。當爲近世西洋科學方法輸入之強援。明世王學，其長處，在理性之發達。宋儒受外來佛教精神之震撼，（諸儒雖反佛。甚至昌言毀輪迴。而實則皆深受輪迴說之影響。其精神生活中，極富宗教氣味。）及傳統觀念過重。（尊孔孟，而過於排斥異端。）故理性受拘束。自陽明指點良知。而後去其障蔽。然王學末流，不免流於懸空。故船山亭林習齋諸儒之學，皆注重實用。其爲學態度，皆尚經驗。言治化得失，必徵諸當代實情。而復攷歷史，以推古今之變。（如船山讀通鑑論、宋論等，其政治及社會思想，乃漢唐以來諸儒所不能發。亭林天下郡國利病書。皆周流各地參訪。而山川險要，每詢諸老卒。）窮義理之奧妙，必本諸躬行實踐。而力戒逞臆談玄。（如船山二曲習齋皆然。亭林於義理方面，悟解似不足言。但確守程朱遺教。躬行切實。堂堂巍巍，有博大氣象。）諸儒注重實用與實測。乃王學之反響。此等精神，清儒早已喪失淨盡。直至清末，始漸發露。而西洋科學方法輸入，賴此爲之援手。

二、民族思想之啓發。自孔子作春秋，昌言民族主義。即內諸夏而外夷狄是也。（夏者大也。中國人有大人之德。）但其諸夏夷狄之分。確非種界之狹陋觀念。而實以文野與禮義之有無爲判斷標準。（凡以殘暴的侵略

主義者。皆無禮無義。皆謂之夷。故春秋之所謂文明者，不唯知識創進而已，必須崇道德而隆禮義。否則謂之野。謂之夷。等諸鳥獸。必嚴屬誅絕之。春秋大桓文管仲之功者以此。俟講春秋經時更詳之。）此春秋之民族思想，所以為正義之準繩。而近世言民族思想者，皆狹隘之種界觀念，為獸性之遺傳。乃正義之敵。太平之障。正春秋之所必誅也。漢人治春秋，皆不明孔子之民族思想。唯晉世江統，著徙戎之論。稍識此意。而當時朝野無識。不知人禽大辨。卒釀五胡之禍。自是而士大夫之降於夷狄鳥獸者，乃至尊之如天。親之為父。至魏收作史，反誣江左正朔為島夷。直是禽獸不若。唐太宗雖得統於北。而不忍於收之所為。命李壽正其邪迷。則太宗猶知春秋大義矣。而經儒卒無能發明者，豈不異哉。孫復親見五季華胡干天位，而魚肉夏民。乃唱尊君邪說。胡安國猶躡其謬也。自是而夷禍乃益烈。非思想錯誤，中夏何遽至是哉。明季諸子，始盛揚民族思想。任其前者，雖有鄭所南心史。王洙宋史質。而均無人注意。及至王船山、呂晚村、顧亭林諸儒。則發揮光大。千載久闇之義，一旦赫然，如日中天。晚村在當時，宣傳最力。（晚村學宗程朱。而深惜程朱未明此義。頗敘其失云。）船山著書極多。深憾中夏聖作明遠而成為崇高之文化，乃人道之極隆，不幸為夷狄鳥獸所殘毀。（深憾至此為句。）其書字字句句，皆悲心流露。（世人徒知黃書。其實，船山各書，隨在可見其民族思想之活躍。）直至咸同間，始由曾滌生刊行。而影響於清末之革命思想至甚大云。亭林之言，見於日知錄。清人刊行此書時，悉刪削其關於民族思想之議論。今人發現原稿，而已不全矣。（是時提倡民族主義者極多。但其人與書多不傳。此可惜也。如吾鄉明季，有易曉甫、何士雲諸先生。皆以諸生倡大義於閭里。為漢奸于成龍所戮。戴[illegible]文集，有予傳。乃[illegible]溪子。）先儒之民族思想，皆為尊人道。賤獸行。伸正義。抑侵略。進和平。除暴亂。決

非懷爭心而與異種人爲難也。此春秋之大義也。

三、民治思想之啓發。船山讀通鑑論，晉論有云。有聖人起。預定弈世之規。置天子於有無之外。以虛靜統天下。詳此所云。明是虛君共和制。其曰預定弈世之規，則主張制定憲法甚明。惜乎清末學人太陋，少有能讀船山書者。（康有爲曾言，船山精矣。而艱深太過。有爲以文人而治考據之業。於理解深沉之書，大概不耐讀。當時章太炎，有擧衍聖公而行君憲之議。世莫之省。太炎聊以發憤。亦非實主是議者。其實，如行虛君共和。或較好，亦未可知。）船山讀通鑑論有云。封德彝曰。三代以還，人漸澆僞。此謬論也。象、鯀、共、驩、飛廉、惡來，豈秦漢以下之民乎。民固不乏敗類。而覩唐虞三代，帝王初興，政教未孚之日。其愈多矣。邵子分古今爲道德功力之四會。帝王何促。而霸統何長。（邵子以帝王爲道德之世。霸統唯尙功力。世每下愈況。）霸之後，又將奚若耶。泥古過高，而菲薄方今。以蔑生人之性。君子奚取焉。據此。則船山實持進化論者。漢唐諸儒，都無此見解。船山之民治思想，與其進化論實相關。大凡專政者，必以爲人民不足進取。而因以總攬權力，恣一己之所欲爲。以取覆敗而不惜。若深信斯民之智德力無不日進者。則豈敢玩天下於股掌之上，以朽索馭六馬，而自蹈覆轍哉。向者袁世凱，竊叛共和。其文告與機關報紙，日以國民程度不足爲言。卒至身與國，俱蒙其禍。此亦執政者之殷鑒矣。顧亭林之民治思想。足與船山互相發明。日知錄，周室班爵祿條云。爲民而立之君。故班爵之意，天子與公侯伯子男，一也，而非絕世之貴。代耕而賦之祿。故班祿之意，君卿大夫士與庶人在官，一也，而非無事之食。是故知天子一位之義，則不敢肆於民上以自尊。知祿以代耕之義，則不敢厚取於民以自奉。詳此。則皇帝之職與俸，與民主國之總統正無異。又顧命條云。傳賓之世，天下可以無君。

又鄉亭之職條云。周禮地官，自州長以下，有黨正、族師、閭胥、比長。自縣長以下，有鄙師、酇長、里宰、鄰長。夫唯於一鄉之中，官之備而法之詳。然後天下之治，若網之在綱，有條而不紊。至於今日，一切蕩然，無有存者。且守令之不足任也，而多設之監司。監司之又不足任也，而重立之牧伯。積輕累重，以居乎其上。而下無與分其職者。雖得公廉勤幹之吏，猶不能以爲治，而況托之非人者乎。柳宗元之言曰。有里胥，而後有縣大夫。有縣大夫，而後有諸侯。有諸侯，而後有方伯連帥。有方伯連帥，而後有天子。由此論之。則天下之治，始於里胥。終於天子。其灼然者矣。按今之言治者，輒曰，中人主張治起於上。西人主張治起於下。其言中國者，徒知秦漢以後之事耳。周官之地官制度，與管仲之治齊，蔿敖之治楚，子產之治鄭，孰非主張治起於下者乎。柳宗元能識古之治道。唐以來儒生皆不識宗元意。唯亭林能發之。古者五家爲伍，伍長主之。二伍爲什，什長主之。十什爲里，里魁主之。亭林言治，始於里胥。里胥者，羣衆公推之頭目也。土豪劣紳，非羣衆所與。必不得爲里胥。而後世貪官汚吏，往往結納梟劣，以當里胥之任，而失羣衆。如是者，其國無治，而危亡至矣。民治畢竟非可貌襲。必人民之智德力，足以自動自立。而後里胥之選，不操於貪汚之官。乃眞民治也。此非可以驟立之法而期其然。杜元凱左宣十二年傳解云。法行則人從法。法敗則法從人。民國三十餘年來，皆法從人也。然則欲法之行，究非執政者能自守法不可。欲執政守法，非舉世知識分子，有品德，有眞知見，能有清議，能奮起對抗，則執政必無所忌憚也。亭林船山，同注重礪風士習。此實民治根源也。中國而欲轉危爲安也，王顧諸儒之學，其可不急講乎。黃梨洲明夷待訪錄，亦言民治。顏習齋四存之論，尤爲民治本根。

四、此期哲學，仍繼續程朱以來之反佛教精神。而依據大易，重新建立中國人之宇宙觀與人生觀。奏此廣

功者，厥惟王船山。余昔與人書，有云：船山易內外傳，宗主橫渠。而和會於濂溪、伊川、朱子之間。獨不滿於邵氏。其學，尊生，以箴寂滅。（易繫爲羣經之源。漢人已言之。而易學，不妨名之爲生命哲學。特其義旨廣遠深微，包羅萬有。非西洋談生命者所可比擬。）明有，以反空無。（橫渠云：大易言幽明。不言有無。顯而可見者謂之明。隱而不可目見者謂之幽。船山以爲，宇宙皆實也。皆有也。不可說空說無。其於佛老空無二詞之本義，雖不免誤會。然以救末流耽空之弊。則爲功不淺。船山會研佛家有宗。蓋亦融有宗以言易。）主動，以起頹廢。（此則救宋明儒末流之弊。與習齋同一用意。但習齋理解遠不逮船山。）率性，以一情欲。（船山不主張絕欲或遏欲。而主張以性帥情。使情從性，則欲無邪妄。而情欲與性爲一矣。此與程朱本旨並不背。可惜戴震不識性，而定獎欲。）論益恢宏。浸與西洋思想接近矣。此所舉四義。實已概括船山哲學思想。學者欲研船山學，不可不知此綱要。（自清末梁任公以來，時有談船山者。大抵就涉獵所及，而摘其若干辭義，有合於稗販得來之新名詞或新觀念者。以贊揚之。至於船山之根本精神，與其思想之體系及根據，則莫有過問者。今人談舊學，無一不出此方式。而欲學無絕道無喪得乎。嗚呼，吾老矣。眼見此局，不知所底。余之言，將爲世人所揶笑，吾固明知之，而弗忍無言也。吾有懼也。吾有痛也。）中國人經三百年淺學風氣，斲喪性靈。生命力空虛，已至極度。（倚賴外人之劣性，與貪淫、忍酷、驕詐、委靡等惡習，及思想界之浮淺混亂現象，皆由生活力太貧乏故也。）船山哲學，實爲振起沉痾之良藥。遺書具在。學者凝心讀之，而得其深廣之思。感其濃厚之悲。有不憤發爲人者乎。吾終不敢薄今之人。吾信人生總是向上。譬如行者前進，或時失道迂迴。終亦必前而已矣。（今人讀書爲學，只是廣聞見，找知識。以此博汚俗浮名。如此，何能進學。何得成人。朗讀益

古聖賢皆，亦感發不起。本講，首言立志、責志。此實程朱陸王相傳血脈也。世不乏志士，幸垂察焉。）

（附識）船山易內外傳，確甚重要。吾所舉四義，（卽生、動、有、與情一於性，四大基本觀念。此吾綜其全書而言之也。）學者深玩之，可見其大無不包。足爲現代人生指一正當路向。但船山於本原處，不能無誤。其言乾坤並建。蓋未達體用不二之旨。遂有此失。（坤元亦是乾元。非並立也。乾之不能無坤者，特故反之，以成其變耳。本體固絕待。而其現起爲大用，則不能不有一反動，以成變化。老云反者道之動是也。學者細玩新唯識論，翕闢之義。便知船山有未透在。）船山未見本體。蓋由反對陽明與佛老之成見誤之也。船山讀佛書似不多。雖曾究有宗，（卽相宗）想未得全解也。船山主張率性以一情欲，自甚諦。然反對陽明，而不悟心卽是性。則工夫似無入處。由陽明之說，本心卽是性。非心之外別有性也。故自識本心，存養勿失。凡生心動念處，皆是順吾本心之明，一直擴充去。卽一切情欲，皆受裁於心，而莫不當理。易言之，卽情欲莫非性之發。以無妄情邪欲相干故也。是則情欲一於性，而非有善惡之二元明矣。然若不承認心卽性，則率性工夫從何入手。夫性既不卽是心。則性便超脫於心之上。何得裁制情欲，而使之當理乎。譬如主人不能裁制奴僕。則奴僕叛主而逞其妄。卽不得以奴僕之動作，爲主人之動作也。性不知節其情。而謂情與性爲一可乎。陽明徹悟本體。故將心與性、理、天、命、道等名詞。均融成一片。（覆看第一講，釋大學處。余雖稍有推演，而大體實本陽明。）掃盡因名詞而起之種種支離見解。（如戴震原善，及孟子字義疏證。純是葛藤。若肯虛懷細究陽明之旨，決不作霧自迷。）而名詞之所以不得不異，陽明亦疏抉明白。此其扶翼六經之功，極不可忘。船山將性，與天、命、道等，皆妄分層級。而心不卽是性，則心性又分層級。又以理爲氣之理

，不即是心。幾成唯物論。（凡此，具詳讀四書大全說。易傳等書，亦皆本此旨。余作新唯識論，即欲救其失。若夫生與有等，四大基本觀念。余與船山未嘗異也。）船山全書。關於哲學思想者，自以易內外傳，讀四書大全說爲最重要。而其他各書，無一不當參究。關於社會及政治思想者，自以讀通鑑論、宋論爲最重要。而其餘，無一可忽。又不待言。莊子注，於治理，研究甚精。凡梟桀之貪意狂逞，以宰萬物，而不惜自斃以禍天下者。船山此書，發揮尤多。讀四書大全說。體大思深。精義絡繹。其於程朱後學種種迂拘之見，多所彈正。每令讀者腐氣一滌。新意頓生。獨惜其根本未徹，（謂不見本體。）不免又添出許多葛藤。此書談心體工夫。於矯正陽明後學之誤，及狂禪之病，未嘗無當。然以攻陽明，却是錯誤。其言存養諸義，又似於本體上，欲有所增益。意在反陽明，而實亦謬也。船山書，學者不可不深研。然於六經、四子、老莊，以及程朱、陸王、佛學，若無相當功力者。又未易深研也。管子不云乎，思之，思之，又重思之。鬼神將通之。是在學者勿以粗心浮氣承之而已。

五、考據學興，而大體歸於求實用。朱子本留意考據。其後學若黃震、許謙、金履祥、王應麟，皆考覈甚精。足以致用。履祥尤奇特。凡天文、地形、禮樂、田乘、兵謀、陰陽、律曆之書，靡不畢究。時國勢阽危。任事者束手無措。履祥獨進奇策。請以舟師由海道直趨燕薊。俾擣虛牽制。以解襄樊之圍。其敍洋島險易，歷歷有據。時不能用。宋遂亡。宋儒考據之業，重在實用。後來宋濂劉基諸公，克承其緒。用成光復之功。及陽明學昌。學者多以考據工夫爲支離破碎，而不甚注重。末流空疏。不周世用。於是晚明諸子，復尋朱子之緒，而益弘之。考據學遂大行。亭林、太沖，尤爲一代學者宗匠。太沖嘗病當時講學家立學社，（當時學社，即以

學術團體，而兼有政治之結合者。）欲有所提倡。而本領皆太小。不能收實效。（清末以來，由維新，以迄學生運動，及各種提倡。皆苦於領導者本領不足。都無善果。）故其爲學務博通。而未嘗不歸於切實有用。亭林尤樸厚。其學之方面極廣。而所成就皆極偉。然主要者在政治哲學。日知錄一書，卽發表其政治哲學者也。是書外表爲一考據家之筆記。而內容博大深遠。乃其政治思想之所寄。爲極有體系之著作。如教化根原，學風士習汚隆，社會習俗好壞，法紀度制得失，食貨蓄耗，乃至河渠道路興廢，皆徵諸當世。而上下古今，以推其變。根本主張，厥惟民治。故於地方政制，考證極詳。廢君權而行民主，亭林確有此意。（已見前文。）比太冲原君，尤明白彰著。其志隱。其辭微。蓋多有未便詳闡者。其與友人書曰，所著日知錄三十餘卷。平生之志與業，皆在其中。惟多寫數本，以貽之同好。庶不爲惡其害己者之所去。而有王者起，得以酌取焉。可以知其書之重要。日知錄，創刻於淸康熙乙亥。其甥徐乾學等，以漢奸貴顯於東胡。竟不敢刻。門人潘耒，始與年友汪悔齋刻之。則凡關於民治、民族等思想者，其所削除必多。現行日知錄，蓋非亭林原稿也。亭林治學精神，老而彌厲。其與人書有曰。某自五十以後，篤志經史。其於音學，深有所得。今爲五書。以續三百篇以來久絕之傳。（亭林少壯時，皆奔走國事。故專力經史，在五十以後。）今人二十，便欲成名。三十四十，便名流自居。而難言向學。此世所以衰也。亭林之從事考據，志在實用。潘耒序日知錄曰。潛心古學。九經諸史，略能背誦。尤留心當世之故。實錄奏報，手自鈔節。經世要務，一一講求。當明末年，奮欲有所自樹。而迄不得試。然憂天閔人之志，未嘗少衰。事關民生國命者，必窮源溯本，討論其所以然。足跡半天下。所至交其賢豪長者。考其山川風俗，疾苦利病，如指諸掌。詳此。則亭林治學，確是以先聖哲精神，而兼具西洋科學家之態度者

。淸人迄今士子，好爲瑣碎無聊之考索。不知果何所謂。亭林勤於考察。尤可愛慕。其金石文字記序云。余自少時，即好訪求古人金石之文。比二十年間，周遊天下。所至名山巨鎭，祠廟伽藍之跡，無不尋求。登危峯，探窈壑，捫落石，履荒榛，伐頹垣，畚朽壤。其可讀者，必手自鈔錄。得一文爲前人所未見者，輒喜而不寐。此與漢唐儒生專守書冊之風，固已大異。余以爲考據之學，必若亭林，而後無愧於斯業。晚明之世，精考據者固多。船山此種工夫甚深，不待言。自餘，亦無須詳述。

綜上所舉五項。可見晚明諸子學之概要。船山哲學思想，雖宗橫渠，而於周子、二程、晦翁，均服膺甚至。亭林自序下學指南有云。有能繇朱子之言，以達夫聖人下學之旨。則此一篇者，其碩果之猶存也。又祭朱子文曰。兩漢而下，雖多保殘守缺之人。六經所傳，未有繼往開來之哲。惟絕學首明於伊洛。而微言大闡於考亭。不徒羽翼聖功。亦乃發揮王道。啓百世之先覺。集諸儒之大成。又與人書有曰。昔之說易者，無慮數千百家。如僕之孤陋，而所見及寫錄唐宋人之書，亦有數十家。有明之人之書不與焉。然未見有過於程傳者。亭林於本原之學，確守程朱。其自立卓然，有以也。顏習齋雖詆及宋儒，不過攻其末流之弊而已。四存之論，其有一語一義，不源出程朱者哉。黃太冲受學蕺山。本陽明嫡嗣。（太冲所學方面極多。著述亦最富。振陽明之緒者，稍有斯人。）李二曲之學，亦宗陽明，而救其後學之失。以上所舉，於晚明諸子中，最爲大師。而無一非宗主宋學者。此外，宏博之儒，奇節之士，（全謝山集中所載甚多。然猶限於江浙一隅耳。）蓋不可勝數。要皆宋學之所熏陶。無須具論。余故以晚明爲宋學再變時代。蓋紀實也。（皮錫瑞經學歷史，以晚明王顧黃諸儒，爲漢宋兼採之派。甚謬。宋學中自有考據一門，不曾依托漢學。當時本無漢學之名也。）宋學自陽明初變。旨

心性也，始上探孔孟之微。（程朱派以陽明爲禪。適得其反。禪家言心即是性。本有合於孔孟者。漢以來經師皆不悟心性之旨，守文而已。程朱始究心性。而所見猶未的當。至陸王乃澈悟。世儒不知禪之有合於儒。而疑陸王襲禪法。豈不誣哉。此中不及詳論。須另爲文言之。）此爲宋學進步。及末流空疏。而晚明諸子，又復再變。於是思想自由。更注重實用。民治論出。則數千年帝制將傾。民族義明。而文化優崇之族類，方得獨立自由。曆算地理諸學，是時講者亦衆。科學已萌芽焉。諸子雖皆反陽明。然實受陽明之孕育而不自知耳。明世如無陽明學，則吾人之理性，猶不得解放。而諸子之學術思想，又何從產生乎。諸子當神州淪陷，東胡入主之日。冒百難。挤萬死。潛謀光復。大功未集。乃從事學術思想之改造。期於喚起羣衆。此等偉大精神，眞足揮落日，轉大地。使清世儒生能繼諸子之志與業。中國何至有今日哉。宋學經一再變。始有上復晚周之機。由今而論，中西文化融通，亦於晚明之新宋學，可見其端。余每以晚明，爲漢以後學術史上最光輝時代。倘亦有識之公認也。

五、宋學衰落時期。晚明新宋學，漸啓生機。而東胡謀所以摧之。乃利用漢奸，行收買政策。以網羅天下士子，而束其思想於無用之考據。閻若璩胡渭之徒，首被寵眷。（若璩以康熙元年遊燕京。投降臣龔鼎孳，爲之延譽。後雍正甚寵之。胡渭遊徐乾學之門頗久。康熙南巡。渭獻平成頌。無恥至極。徐乾學爲東胡効用，網羅諸名士。罪不下於李光地輩。亭林固莫如之何。嘗戒潘次耕勿主其家云。彼之官彌貴。客彌多。依倚者留。剛方者去。今且欲延一二學問之士，以蓋其羣醜。不知薰猶不同器而藏也。又與楊雪臣書曰。惟念昔歲孤生，漂搖風雨。今茲親串，崛起雲霄。思歸尼父之轅。恐近伯鸞之竈。可見其心之苦。）自是而天下皆知清廷意向

所作。始相率資爲規範。不敢運其耳目心思之力於所當用之地。而王顧黃諸大儒之學術思想，遂乃相戒而不敢過問。久之習非成是。則日以其業爲時主之所獎，王公貴帥牧令之所尚。（兩宋當有道學之禁。明世王學亦常受禁。獨清代漢學，始終爲官僚所擁護。）乃忘其爲一技之長，竟以學術自負，而上托漢氏，標幟漢學。天下之錮聰塞明，而同出於此一途者三百年。今當吸收西洋科學之際。而固有哲學思想，正須研討發揮，以識古人之大體。辨中外之異同。（辨其異而觀其同。而後可得中外融通之道。）求當世之急務。勉言行之相顧。（昔儒務實學。故坐而言，可以起而行。今人膽諸洋裝册子，或報章雜志者，皆浮詞濫調。不可見之行者也。）示人生以歸趣。（今人只是權利與浮名及淫樂諸下等欲望發展。完全無人生之意義與價值可言。其所以如此者，正由其不識人生真性。故無所歸趣。只任下等衝動，向外奔逐去。）學者之所應致力者何限。而上庠文科，數者、學者，乃多以瑣碎而無關大義之考據是務。豈不惜哉。（歷史之學，春秋經之枝流餘裔也。治史必究大義。本天化以徵人事。鑒既往以策方來。其義宏遠。若專考瑣碎事件，何成史學。如因一胡人傳之文理欠順，便疑此胡人爲李唐之祖。又或以大禹爲蟲。若斯之類，已足慨歎。更下者，拾唯物史觀之餘唾，以述吾國史。依他人花樣，而剪裁吾之史料鋪陳之。何可究吾之真。就治史者言之已如是。餘治經、治子、治集部者。都無有微究義理。只專作瑣碎考證。或緣時下流行之腐雜思想，而張設若干條目，遂割裂古人書中文句，以分述之。如某觀念也，某論或某說也。如此方式，列有多目。皇皇大文。公之於世。鮮不贊美。以此爲學，求其有得於心，有驗於身，可用於世，可成爲人。吾不敢信。吾不忍言。嗚呼，國難深矣。民命危矣。士大夫不爲實學，將復如何。吾痛心考據之流風，非有私也。孔子曰，古之學者爲己。程子曰，學要鞭辟近裏切着己。此是定論

。學不反己，何成學問。淸世考據家將反己一路，堵塞盡矣。今猶不反諸。）漢學之餘，至今愈張。（托於科學方法及考古學。）毒亦彌甚。全國各大學，文科學子，大抵趨重此途。高深理解，既絕其路。（人必有高深之理解，方得發生眞理之愛。而努力以圖眞理之實現於己。宋學諸大師所以遠紹孔孟者，卽此精神。今人只務浮雜知識。不求深遠之智慧。本實撥，而枝葉有不憔悴者乎。或謂。高深理解，不可期之人人。卽有造於此者，不過個人自得而已。於社會何益。殊不知，社會之各層，皆互相影響。故大哲人之精神，一般人皆能有所感受。若堯、舜、禹、湯、文、周、孔子，以及程、朱、陸、王、船山、亭林之在中國。其精神永遠普遍貫注於一般人。盡未來際，無有斷絕。德國之有康德、菲希特、黑格爾、歌德諸公，亦何莫不然。余嘗言。凡爲學術思想之領導者，其自造若達乎甚高甚深之境。則其影響之及於人羣者，必大且善。如自造者太低太淺。則其影響之及於人羣者，必浮亂惡劣。若羣之習於浮亂日甚。將至不辨領導者之好壞，而唯宜於惡勢蔓延。如是者其羣危。吾國自淸世漢學家，便打倒高深學術。至今猶不改此度。）實用本領，全不講求。（中國哲學，注重經世。所謂內聖外王是也。今各大學文科學子，稍讀西洋哲學書。便只玩空理論。不知自求眞理。武侯曰，我心如秤。不能與物低昂。今人却失丟自己之秤，而作稗販事業。又且以找題材，作論文爲務。將先聖哲精神，喪失殆盡。余以爲，哲學界，固應有能創作及能繼述之大儒，以著述爲終生大業者。而亦應有大多數哲人，能本其對於宇宙人生之深切了解，而發爲經國濟民之事功。此必於實用知識，加意講求，而後能之。近世若羅、胡、曾、左諸公，在咸同間，能爲軍政領導。固皆有哲學素養者也。前代更不必論。今日治哲學及文學者。如能以向外浮慕之心，爲反求自得之功。毋輕易寫作。毋標榜自眩。毋喧騰報章。寶惜精力。探微窮玄而外，必殫

究實用之學。隨其能之所堪，求有効於世。庶不愧爲人。不負所學。今上庠文哲諸生，輒憂卒業後不易得飯吃。其實，哲學文學之徒，當爲人羣謀溫飽。而乃以一己飯碗是憂。則大學教育可知已。）是故以往，如何而可。夫科學，畢覺是各種專科知識之學。至於窮極萬化大源，須有超知之詣。輔相人羣治道，尤資通識之材。（哲學之異乎科學者，在乎能求通識，而不限於某一部分知識也。故可以綜萬事而達於治理。）今之大學教育，科學方面成績果如何，吾不敢知。若文科，除考據工夫而外，其未曾注意研實學，養眞才。則衆目共睹。非余敢妄誣也。（此中實學一詞，約言以二。一、指經世有用之學言。二、心性之學，爲人極之所由立。尤爲實學之大者。爲此學而不實者，是其人之不實，而僞托於此學耳。）清代漢學之汚習不除。而欲實學興，眞才出，斷無是事。此余之所憂也。

清初士人無恥者，皆效法閻（若璩）胡，（渭）以考據之業，取容當世。自是成爲風尙。王顧黃諸大儒之思想，本清儒所不欲知，且不敢求知者。諸大儒之精神志事，更爲清儒所絕不能感受。江藩清代漢學師承記，以閻胡列首。可謂徵實。阮文達清史儒林傳稿。第一次顧亭林先生居首。第二次黃梨洲先生居首。而江藩此記，以兩先生編於卷末。以其本非漢學家所宗故也。皮錫瑞經學歷史，以此議江藩。實大誤。阮元欲首兩先生，但欲假以爲清世儒林增重。而不悟其厚誣兩先生。孔氏之門，流爲發塚，無是事也。江藩首閻胡。血脈相承。自然之感。不可議也。

清世漢學家，實際上本承宋學考據一脈。（如疑僞古文尙書，疑易圖，皆自朱子及其後學。而王應麟輯三家詩與鄭易注。淸人輯佚一派，實承其緒。孔廣森治公羊，亦源出趙汸。江永禮經綱目，本朱子儀禮經傳通解

。他不具論。）獨惜其完全喪失宋儒精神，而絕不求宋學之大體。故清人考據學，卒不得不自別於宋學。蓋名實之不容混者。清初閻若璩，嘗執贄亭林門下。江藩謂若璩所著書中，不稱亭林爲師。疑爲亭林沒後遂背之。若璩與亭林志業，本絕無似處。宜其然也。惠周惕，子士奇，孫棟。三世治經籍。棟名尤著。論者以爲擬諸漢儒，在何劭公服子慎之間。士奇自題紅豆山齋楹帖云。六經尊服鄭。百行法程朱。（皮錫瑞經學歷史，引此帖，作六經宗孔孟。殊誤。）是直以經學當宗服鄭。而於行誼不必有關。程朱行誼可法，而其行誼又不本於經學。惠氏三世爲學，蓋全不知經學果爲何學，而直以考據之業當之。實其視程朱爲曲謹好人，而不見其有何學術也。生而瞽者，不知日月之明。蟻旋大磨，自以爲世界更無有大於此者。非惠氏之謂歟。（江藩宋學淵源記，卽本惠氏見解。）昔南宋之亡也，其時大儒，與諸法程朱者，皆畢志林壑，不肯仕元。許衡家世陷虜已久。垂死猶念仕胡之恥。惠氏當中夏正朔猶存海外之日，（永明絕於緬。而鄭氏康熙二十二年始亡。）便已晏然仕清，稱天頌聖，無絲毫不安於心者。其異於禽獸之幾希，尙有存乎。法程朱者如是乎。清人之業，本無可託於宋學。其終以漢學自標榜，固其宜也。戴震名反宋學。而實於宋學非無所窺者。震蓋知漢世經師，只是考據，而宋學確於義理有發明。其心中於程朱極尊崇。而特欲自樹一幟。以推倒程朱。震有聰明，而根器太薄。卒以負謬誤人。此可痛也。震與姚姬傳書有曰。先儒之學，如漢鄭氏，宋程子、張子、朱子，其爲書至詳博。然猶得失中判。其得者，取義遠。資理閎。書不克盡言。言不克盡意。學者深思自得，漸近其區。不深思自得，斯草薉於畦，而茅塞其陸。其失者，卽目未覩淵泉所導，手未披枝肄所歧者也。而爲說轉易曉。學者淺涉而堅信之。用自滿其量之能容受。不復求遠者闊者。故誦法康成程朱，不必無人，而皆失康成程朱於誦法中。則不忘乎

聞道之過也。與方希原書有曰。聖人之道在六經。漢儒得其制數，失其義理。宋儒得其義理，失其制數。毛詩補傳序有云。先儒爲詩者，莫明於漢之毛鄭，宋之朱子。震每以康成程朱並舉。且明言宋儒得六經之義理，而漢儒失之。又其鄭學齋記云。有言者曰。宋儒興而漢注亡。余甚不謂然。又曰，學者大患，在自失其心。心全天德。制百行。不見天地之心者，不得己之心。不見聖人之心者，不得天地之心。不求諸前古賢聖之言與事，則無從探其心於千載下。此則歸本心學。幾欲尋姚江之徑矣。然震終不能入姚江之門者，己之心，即是天地之心，亦即是聖人之心，非可判而爲三也。故見己心，便識天地之心與聖人之心。則以心無方分，乃通古今內外物我而渾然一體故也。震既云心全天德，制百行。乃不以反求己之心爲先務。顧欲從文字中，求古賢聖之言與事而探其心。然後由聖人之心，以得天地之心。再由天地之心，以得己之心。層層由外轉內。殊不知，內不自識，而馳求於外。重重爲阻。（文字是一重。聖人之心又是一重。天地之心又是一重。）如何可由外而轉識內心。夫由內達外者，是合內外之道也。（由內達外者，源在內也。得其真源，則文字，非外也。皆心德之散著也。否則己之心，與文字爲二，而何解文字乎。聖人之心，非外也。爲其與己之心爲一體故也。否則其能由文字所載之言與事，而得聖人之心乎。流俗讀聖賢之書。雖識文字，而終不可得聖人之心者。流俗未曾識得本心，而誤以私意或妄見爲心。猶如認賊作子。故習文字，而終不得聖人之心也。使其本心發見，即與聖心不隔毫端，爲其體之一也。天地之心，非外也。孟子云上下同流者。己之心，與天地之心，本不二故。故曰由內達外者，源在內也。得此真源，即遍內外爲一。故中庸曰，合內外之道也。此六經之心印也。）由外轉內，則先已不自識真源。而誤向外追求。開始便執著文字，即滯於種種名言，而不能於言外得意。（佛經呵斥執名言者，

譬如以手指月。而愚夫乃僅觀指，不觀於月。夫名言，猶指也。今執名言。而不知言外之意。豈非觀指而不觀月乎。）名言既多。滯礙滋甚。如何可見聖人之心。若以依名言所起迷執，而更妄計聖心如是。則陷夫之惑，云胡可救。名言執着，既遠聖心。又云何可見天地之心。一向外馳。不曾反己。聞見蔽塞。云何可識己心。（依名言所得之知，亦名聞見之知。夫聞見之知，非可斥絕也，而云蔽塞己心何耶，須知。識得本心，而涵養勿失。即一切聞見，皆是此心之發用。何所謂蔽塞。孔子謂子貢曰。汝以予為多學而識之者歟。曰然。非歟。曰非也。予道一以貫之。此云一者，正謂本心耳。孟子云，學問之道無他，求其放心而已矣。此心字，亦指本心。人皆有本心，而不自識，即其心便放失。將任私意私欲作主於內。而一切聞見，莫非意欲之私，妄生分別，妄想執着。云何而非蔽塞。若本心呈露，即一切聞見之知，皆是本心發用。故得此心者，便一以貫之。禪家之學，要在求識本心。余故謂其有合於儒。程朱陸王，雖稍解有徹與不徹，要皆以反識己心為第一着。）己心未識，即真源已失。不唯內外睽而不合。（不見己心，即不得己與天地及聖人共同之真源。則內外何由合。）而更有虛其內以逐於外之患。戴震知學者大患，在自失其心。而不知己之心，與聖人之心，天地之心、元是一心。如何可不反己，而乃向外輾轉尋求，將由文字測聖人之心，天地之心，再謂回向己之心耶。震平生主張由文字入道。其根本錯誤，即在不識己心，與天地、聖人之心，只是一心。故欲由外而轉向內。其所著，孟子字義疏證，作繭自縛。病源蓋在此。震天才甚高。能究曆算。精考核，而不以考核自滿。期有見於道。而不悟道非可由文字得之。蓋自負聰明。使氣太過。橫欲凌駕前哲。而不暇虛心以體實聖之旨，卒歸畔道，以自誤誤人也。當震之時，清廷威柄益虐。民生憔悴。而士大夫狗利祿，始尋東樹。甚無廉恥。震不自求天理之心，而猶

欲滅理以殉欲。是使士節日墮。士氣日靡。以此效順東胡，爲虎作倀耳。戴言，天理者，如莊周言依乎天理，即所謂彼節者有間也。不知，字有本義。有引申義。不知引申，何可言學。天理字本義，誠如戴解。然哲學上言心之本體，亦曰天理。則以心體之流行，自然有則而不亂。如事親便知孝。處事便知敬。格物便知實事求是。遇夷狄侵略，便思抵抗之。視民生疾苦，便思作動之。隨所發見，莫不自然有則。故謂之天理也。而戴謂前賢以意見爲天理。不知意見一詞，含有妄情執着等義。此與天理之心，本不兩立。意見起而天理亡。（理被障，故說爲亡。）天理明而意見自消。戴本無克己工夫。宜其不自識天理之心，而妄以意見當之，反以誣宋儒也。戴曰，古賢人聖人以體民之情，遂民之欲爲理。（與段玉裁書。）此言似是。然賢聖所以體民之情，遂民之欲者。爲賢聖以其天理之心，而體之遂之乎。爲以其私欲之心，而可體民情遂民欲乎。戴既不承認天理。則體民情遂民欲，云何可能。又曰，今人以己之意見不出於私爲理。是以意見殺人，咸自信爲理矣。（與段書。）夫已謂之意見，則安有不出於私者。戴既曰今人之言。則不當以是誣宋學也。原善、孟子字義疏證，荒謬太多。非可以少文駁正。此姑不及。清代之學者，戴聰明稱最。而亦以此自害。章實齋深不滿其人。蓋非無故。戴之邪說，今猶盛昌。故不可無辨。

余於考據之學，絕不排斥。而所惡乎清代漢學家者，爲其斬晚明新宋學之緒。而單以考核一技，倡爲風氣。將率天下後世而同爲無肝膽，無氣力，無高深理解，無實用本領之人。此其流風遺毒，不可不矯正。然清儒董理經籍，其成績有足多者。吾儕讀經，猶當參考。不可因其所短，遂棄其所長也。

宋學之至者，心性也。本根固，而後枝葉自茂。程朱諸老先生，的然承孔門血脈。是不容疑。自姚江至晚

明，經一再發。宋學已有上復晚明之兆。惜乎遭滿人錮絕者幾三百年。而中夏式微已至此。剝極則復，今其時矣。

（附識）清之季世，宋學已稍稍振。戊戌政變，譚流血以激天下之懦者，譚復生嗣同。復生船山學也。（復生精研船山。其精神偉大，實由所感受於船山者甚深。嘗與友人林宰平梁漱溟言。自清季以來，數人物，唯復生一人足當之而已。惜其學未成熟。感世變已劇。孜孜求知。遇康梁，則銳意新聞。及以一官需次南京，便訪佛法於楊居士。規模甚大。志願極宏。而知見不免失於浮雜。仁學之篇，實未足云著作也。使復生如不早喪，其成就必卓然可觀。康梁諸人皆名士，不當與之較論也。）乙巳，王怒濤漢，刺清室鐵良，不中，自殺。（清廷以光緒三十年，派鐵良南下。及鐵良離鄂北返。已是三十年臘月二十日左右。許同莘張文襄年譜可考。計鐵良過鄂，必一晤張督，其回京過彰德，遇怒濤之刺，當在三十一年春正月也。今人於怒濤刺鐵時日，頗有諍論。附記以備參考。怒濤事，見居正辛亥劄記，大東書局本。）其後遂有吳樾、徐錫麟等繼起。而鄂中同志，亦因怒濤之死，始有革命團體運動，為辛亥光復所本。怒濤學宗伊川晦翁。亦得力船山。其年不永，所造未宏。然服膺師說，一字一句，必印入心坎。發為行事。真可為後學法也。譚王二公，皆清季宋學家。在政治上影響甚大。而其學之所自。世漸忽之。故附記於此。

學者有志經學。當由宋學，上追孔門。漢學家之書，可備讀經參考而已。宋學入門。心性，則先究陽明之旨。（若先從兩宋入手。恐增滯礙。）而後探濂洛關閩，象山兄弟。（陽明之來歷，與所以反程朱之故，自可見。）折而考諸船山。（生與有及動靜，四大基本觀念，上承大易。中為宋明諸大儒思想之總結。下與現代思

融通。既本原有未透。而大義已舉矣。新唯識論，當於此詳發若。）參稽西洋學術。再上溯孟子。（孫卿能不見本原。非孔門正統。）由孟子而上追孔門。得其本矣。經世大用，其學宜宗船山亭林梨洲諸儒。而、[illegible]文，宜兼採焉。（民治民族等思想，王船山諸儒，發明甚透。梨洲亦有發明。而均產主義，則海瑞獨昌之甚力。其居官甚明令貧民指控大地主之田。（華亭相國家田過多，亦被控焉。使當時陝西等省，多得如海公者為之。則明代何至有流寇之禍，而授天下於東胡哉。海公無多著作。而其勇於改造之精神，蓋自許行後，無第二人。此可法也。）由明儒而上溯孫卿。（經世之學，孟子大體見得好。而條理不及孫卿。且近迂闊。孫卿卻與現代思想多吻合。漢唐宋諸名儒，名臣，對政治社會，總不外維持現狀。不敢為重大變更。如廢除帝制等思想，決不發生。然其於用人行政，僅有一副實本領。其担任天下事之志願，亦有可欽。學者不可不究其專集。今治科學子，只讀西文書。不研本國名儒名臣文集。如何養得成人才。余以明儒直接孫卿者。如海公及王顧黃諸儒，皆有改造社會廢除專制思想。與孫卿毅然後仁，毅然後義，上下易位然後貞之論，可相遙契。此外，皆蹈常守故耳。）旁及晚周諸子，以逮西洋政治社會諸學，無不綜貫。由是歸本六經。庶幾溫故而知新。有本而不匱。余之志願，期與天下學者，上追尼父內聖外王之大體。而所擬修業之序，略如此。

本講，始於尚志。繼以砭俗。申之以三畏。而後博學無方。（無方者，不拘一隅之見。）科學哲學，宜採西洋。盡性至命，要歸儒術。又復鑒宋儒之隘。而講求必期無所不涵。諸子百家，得其微旨，可觀中西之通。印度佛法，取其是處。何必華梵之異。至於釋經有若毀之禁。清人托漢，已異漢師。宗經有創作之儒，宋學屢遷，稍依孫孟。假漢攻宋，中夏由此式微。繼宋繹周，今日以為鵠的。上下數千年學術，源流得失，略備於斯

。宏已往而策方來。去浮僞而務真實。有因而後可言創。（今人不深研固有學術。故思想日浮淺。剽竊於外。終不堪自創。）真知而未有不行。（今人尚浮誇，而不務實行。由其無真知故。）學者態度，不可失之小。期於去俗，去陋，健以行其所知，無妄無僞而已矣。（本講，尚志至三要，皆以去俗。自餘所言，皆爲去陋。健行云云，最吃緊。無妄：仁且智也。無僞，勇也。）反是者謂之小人儒。（一小字，便不成態度。）

余猶有不容已於言者。自五四運動以來。學者盛言科學方法。皆謂治經亦非用科學方法不可。余於此說，固不完全反對。如關於訓詁名物度數之考覈，何得不用科學方法。但治經而果止於此，則經義畢竟不可得。宋明諸儒，特提出體認工夫。此實窮經之要術。漢唐經生所不知也。如何是體認，此甚難言。頃答羅膺中函，附錄如後。學者詳玩之，當可瞭然。

論語，學而一章。學字是何義。學個甚麼。此之未解，說甚時習。說甚悅。又說甚朋來之樂。又何得不知而不慍。此是要人徹上徹下工夫。自始學以至成聖，不外乎此。論語全部，亦包括於此。學字有兩義。曰效。曰覺。朱子取效義，非也。此章當取覺義。覺是工夫，亦即是本體。陽明門下，說即工夫即本體。深得論語精髓。顧明儒與朱濟，只是胡塗過去。明明不解，而卻絕不懷疑。可惜也。何謂本體。汝與天地萬物所以生成之理，是謂本體。但姑就汝身而言，即此本體，是流行汝身之中，而爲此身之主宰者。（本體要表現自己，必須凝成一種資具，即身體是也。資具成，而本體的自身，元不會物化。他即流行於資具或身體之中，而爲此資具或全體之主宰。陽明云，身體是心之所運用。意正如此。）依主宰義，亦名爲心。心無倒妄，亦名爲覺。（覺也，心也，本體也，隨義異名，而所目則一。假如一人，對親名子，對弟名兄。名稱雖異，而實

無別。）顏子四勿一章。非禮勿視聽言動，四個勿字。此勿者何，即覺也。不覺，則非禮，而視聽言動之矣。此不覺中之視聽言動，後儒謂之人欲橫流。佛氏謂之無明或迷惑現起。覺而視，即非禮勿視。覺而聽，即非禮勿聽。覺而言，即非禮勿言。覺而動，即非禮勿動。乃至覺而思，即是睿。覺而事，即是敬。覺而居處，即是恭。覺而事父，即是孝。覺而交友，即是信。覺而入試驗室，即是知。（達於物理之謂知。）總之，人倫日用，萬感萬應之際，無非是覺。即無非是學。覺或學，固是工夫。亦即是本體。離此工夫，汝便成一頑物，而其所以生成之理，早倒喪無餘矣。汝與天地萬物所同具之本體，既已喪失。（本體元無喪失。但汝任人欲用事，而障蔽固有本體，令其不顯。即說為喪失。）是謂行尸走肉。莊子呵為不死奚益。故君子不敢一息而廢學也。即不敢一息而安於不覺也。即工夫即本體，此義何等森嚴。不會此意，如何可談學而一章。學是覺義。覺是工夫。即是本體。聖人始學望成聖。（參玩十五志學章。）工夫一步深一步。便是本體逐漸顯現。（吃緊。）本體不是一件呆板的物事。吾人工夫愈深。本體顯現愈無盡。是以聖人發憤忘食，樂以忘憂，而不知老之將至也。天行健。君子自強不息。此是何義。古今學子，滑口讀過。此可惜也。學曰時習。時習即是自強不息。工夫不退，即本體愈顯，本體元無凝滯，無枯竭，無繫縛，無匱乏，如何不悅。悅非自外，本體恆如是也。學而至此，是謂己立己達。夫人己一體也。己欲立而立人。己欲達而達人。獨善自私是喪其手足，而不知痛也。朋來而樂，樂其一體也。非有人我對待，而蘄人之從我，可以謂之樂也。（非有至此為句。）朋之不來，君子憫人，而固不改其樂。憫人者，大願不容息也。不改其樂者，此心本與衆生痛癢相關。要當知赤子終日號而不嗄。號者，其痛癢也。不嗄者，不於痛癢相關之外，更著一毫己私也。更

若己私，則氣動而怒生。（好名即己私。己私未克，則視人之不己知，自動浮氣而生慍怒。）即非本體流行。成年人之號而致傷損者，不能如赤子之猶未離其本體故也。（赤子原無涵養本體之工夫。但嗜欲未發，即未離其本體耳。）人不知不慍，此義深遠。所以繼朋來而樂言之。此爲意義，廣大深微。汝若只效攷據家，從訓詁方面解去，如何可得聖人意。如以學字言之，經師輩只可訓一覺字而止。試問此覺，是常途所云覺悟之謂耶，抑有無窮義蘊耶。經師輩不知去究也。時習是甚工夫。只時時省察，時時思想，便喚作時習否。悅是何等境界。朋來而樂，是樂人之信從我，如世俗一般謬念否。人不知不慍，又是甚境界。（此皆考據之徒，所自視爲無不訓釋明白，而其實竟是黑漆一團。乃困處長夜，不自知其闇也。此非人生之大哀歟。凡聖賢經傳文字，切忌只依攷據方法去解。（注意只字。非謂考據可廢。）務要反在自家身心上理會。（理會猶云體認。）天地萬物所以生成之理，與自家所以生成之理，元是一理。豈有二本。哲學家窮究宇宙本體，卻向外界去找理道。所以找之愈力，去之愈遠。科學是要假定外界。是要向外找，即所云客觀的方法是也。哲學求萬有之本原，卻須反己體認。此中有千言萬語，難爲不知者道。）其間自有許多眞參實究之苦功，豈可言說。要不外從迷亂與庸凡的生活中，努力拔出。然後靈體瑩然，一切洞徹。譬如白日麗天，三千大千世界，光明無不遍照。

第三講　略說六經大義

世專孔氏。余心已亂。本講不及求詳。但於六經，略爲提要而已。（異時有暇，將別爲一書。）

一　易經

今時士習，競尚疑古。遂有謂大易非孔子所作者。此實好異太過。易之爲書，始自伏羲作八卦。文王因而重之，爲六十四。史記周本紀曰：西伯蓋卽位五十年。其囚羑里，蓋益易之八卦爲六十四卦。日者傳曰：自伏羲作八卦。周文王演三百八十四爻。而天下治。揚子法言，問神篇曰：易始八卦。而文王六十四。其益可知也。問明篇曰：文王淵懿也。重易六爻，不亦淵乎。漢書藝文志曰：殷周之際。紂在上位。逆天暴物。文王以諸侯順命而行王道。天人之占，可得而效。於是重易六爻。西漢以後言易者，其論重卦之人，雖不一說。而史遷、揚雄、班固等，皆以爲文王重卦。是自西漢迄東京初期諸通儒，尚無異說。皮錫瑞易經通論，謂解經當以最初之說爲主。遂從史遷等說，而判定重卦者爲文王。其說固近是。然謂文王以前，易只八卦。理不應爾。連山歸藏，漢時尚有其書，不可云僞。鄭譜曰：周易以九六爲占。而連山歸藏，以七八爲占。周易占其變者。連山歸藏占其不變者。李綱曰：連山歸藏，以靜爲占。故爻稱七八。七八者，少陰少陽之數也。陰陽之少，靜而未盈，故靜而不變。李鄭二說果然否，今難詳考。大抵伏羲畫八卦，因而重之，爲六十四。此本自然之數。不必自文王而始重之也。但文王占法，當別有發明。卽卦爻取義，有異夏殷二易。而其功等於創作。故以重卦歸之

文王。史記云，文王演三百八十四爻。揚雄云，文王附六爻。（六爻者，就每一卦言之。）蓋自文王新創占法，而三百八十四爻，遂無異爲文王之所創演。此文王重卦之說所由始也。

羲皇畫八卦，文王重之爲六十四。皮錫瑞疑孔子未贊易之前，易只有占法，而無文辭。遂斷定卦辭、爻辭即是繫辭。皆孔子作。而今之繫辭上下篇，古以爲繫辭傳。乃孔子弟子所作。史記孔子世家云。孔子晚而喜易。序彖、繫、象、說卦、文言。所云繫者，即謂卦辭、爻辭，繫於每卦每爻之下。故通謂之繫。彖者，所以解卦辭。象者，所以解爻辭。乾坤爲易之門，居各卦之首。又特作文言以釋之。蓋孔子既作卦辭爻辭。而又爲彖、象、文言，以暢其旨。所謂言之不足，故長言之也。說卦，漢宣帝時始出。（論衡正說篇曰。至孝宣皇帝之時。河內女子發老屋。得逸易、禮、尚書各一篇，奏之。宣帝下示博士。然後易、禮、尚書各益一篇。所謂易益一篇，蓋說卦也。）當非史公所得見。皮氏疑世家說卦二字，爲後人攙入。余謂世家言及說卦，當有所本。雖說卦之篇，當時偶爾散佚。而孔子曾作說卦，儒者必有傳說。故史遷得據之以入世家耳。若疑說卦二字係後人攙入。未免擅改古書，以就己意。至卦辭、爻辭，有說並是文王所作。（鄭學之徒，俱依此說。）有說卦辭文王作。爻辭周公作。（馬融陸績等，並同此說。）皮氏則以爲二說皆無明文可據。不堪信從。讖緯云。卦道演德者文。則演易，即演三百八十四爻之謂。不必爲辭演說，乃爲演也。故史記但云，文王演三百八十四爻。不云作卦爻辭。揚雄解難云。是以伏犧氏之作易也。縣絡天地。經以八卦。文王附六爻。孔子錯其象，而彖其辭。然後發天地之藏。定萬物之基。揚子但以文王爲附六爻。亦不言作卦爻辭。其以爻辭爲周公作者，亦始於鄭衆、賈逵、馬融諸人。乃東漢古文家異說。西漢今文家說，皆不如是。孔子之學，唯今文家得其正傳。（古

文家大抵流爲史學。而失孔子創作之本旨。）故當徵信於西漢。史遷父子，世爲史官。聞見最博。遷作孔子世家云。孔子晚而喜易。序彖、繫、象、說卦、文言。必有所據於古籍。斷非造膽妄說者。繫，卽卦辭爻辭。皮氏謂今之繫辭上下篇，古以爲繫辭傳。釋文王肅本有傳字。蓋古本皆如是。此可證繫辭傳，非卽繫辭。而繫辭之必爲卦辭爻辭無疑。又今本繫辭有云。聖人設卦觀象，繫辭焉以明吉凶。又云，聖人有以見天下之物，而觀其會通。以行其典禮。繫辭焉，以斷其吉凶。是故謂之爻。據此諸文。明是指卦爻辭，謂之繫辭。世家稱孔子於易，實有繫辭。則卦爻辭爲孔子所作。確然無疑。西漢去古未遠。史遷爲孔子創例立世家。特致尊崇。其所記載，必有徵據。決非捃以輕心，漫不加考者。後學不信史遷，而將何徵。皮氏據史遷說，斷定卦辭爻辭卽繫辭。皆孔子作。可以定千載之疑案。但謂孔子未贊易之前，易只有占法，而無文辭。此必不然。二帝三王之世，當有卜辭流傳。孔子作卦爻辭，容有採取。然一經孔子之手，便賦以哲學意義。而非卜辭之舊矣。

世家稱孔子晚而喜易。與論語五十學易之言適合。且證以志學一章，學易之年，卽是知天命之年。是則孔子由學易而深澈道體。年已半百。世家稱其晚而喜易，蓋實錄也。或曰。五十以學易，據釋文，魯論易作亦。連下句讀。惠棟云，外黃令高彪碑云。恬虛守約。五十以學。此從魯論，亦字連下讀也。今本五十學易，蓋從古論。（漢時，魯共王好治宮室。壞孔子舊宅。於其壁中，得古文經傳，卽論語等。言古文者，科斗書也。周時通用之文字。漢時人謂之古文。）然魯亦，古易，是非難定。猶不當據古論，以爲孔子學易之明證也。答曰。若如魯論，五十以學斷句。則與論語所記孔子平日之言，全無相合。子曰，吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命云云。又曰，十室之邑，必有忠信如丘者焉。不如丘之好學也。孔子豈是五十始

學者乎。曰五十以學易，可無大過。則聖人學易而實體之之言也。五十以前，雖已不惑，而未學易。此事之所有也。若云五十以前未曾學。則夫子他日自言十五志學，及好學云者，不又爲自欺之語乎。故知學易易字，不應作亦。古論出孔壁中，決定無誤。又論語記子貢曰。夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。子貢云不可得聞，正是聞之而心知其難。以視顏氏之亦足以發，固逾不逮。然心知其難，卽已深中肯綮。豈淺夫之所喻乎。夫性與天道之言，莫詳於易。論語所記，只在日用踐履之間。今若不信易爲孔子所作。則夫子之言性與天道，因子貢之所屢聞而極讚其難喻者。（讚其難喻，斯已喻之深。）夫子豈忍閟此理，而不欲垂文字以示後之人乎。故史遷作世家，稱孔子序彖、繫、象、說卦、文言。明夫子實作易。此乃七十子後學，展轉傳來，而史遷得據之以修史也。今之後生，妄翻古史成案。不信孔子作易。私心立異，遺害學風。不可不戒也。

繫辭傳，（卽今本繫辭上下篇。）爲孔子弟子所作。蓋所以發明繫辭之旨。孔子作卦爻辭，（卽繫辭）復作彖、象、文言，而自解之。然義蘊無窮，固有書不盡言，言不盡意者。其與弟子講說之際，必有口義流傳。七十子後學輾轉傳習，或復加以推演，遂成繫辭傳。如佛弟子依據佛說而推演之，爲大小乘諸經，亦皆名爲佛氏金口所宣。則繫辭傳雖非孔子親製，而其大義微言，要皆出自孔子。固昭然不容疑也。

余嘗以易與論語互證。易乾爲仁。（見第一講。）而論語卽以仁立教。（參看新唯識論，明心章。）易於變易見不易。而論語川上之歎，卽是其旨。易曰君子以自照明德。（晉卦象傳。）而論語言學。學者覺義。（見白虎通。）與自照明德義通。（並看第一講，談大學明明德處。）易之爲書。選擇謹嚴。而論語曰，知之

爲知之，不知爲不知，是知也。又曰，必也正名乎。可於兩語，見其精神一貫。易明萬物資始乾元。各正性命。而論語曰，人之生也直。卽本此義。孟子繼孔而言性善，其根柢亦在是也。易言開物成務。裁成天地，輔相萬物。而論語言治，旣庶必富。（富歸衆庶。不可專之一人或一階級也。）旣富必教。（衆庶莫不富。卽天下無有不可受教之人。春秋太平世，人人有士君子之行者以此。）其答子貢問政。曰足食，足兵，民信之矣。皆通於易。（足食、足兵、民信三者。是言立政規模。其實施之典制法度，要在因時制宜。故不虛擬也。足食之原則云何，證以論語患不均之言，及一部周官大意。則孔子注重社會主義及生產發達可見。此與易之開物成務等意思正合。國際未至大同。則足兵爲要。否則強凌弱。衆暴寡。而人類之禍亟矣。易之訟卦甚可玩。孔子曰，自古皆有死。民無信不立。其教化之根本旨趣在此。易言萬物各正性命。正者正直，義極深微。人生賦性，元無不正。必爲形役，始顛倒而離其正。如此，便喪其性命，而人道絕矣。故國之政教，必使民習守信。信義不失，卽不喪其眞性，而性命正。論語以此爲政化之大本，固與易義合也。晚世列強之政，使其民逞嗜欲而習爭噬。將使人道毀絕。惜其不聞聖學也。）凡此，略擧其要，可以論語，證明大易之必爲孔子所作。後生不究大義。輕遮古史實錄。（謂不信史記。）妄疑先聖制作。經教亡，而民性日偷。國胡與立。浮氣之相乘已久，其亦可以反矣。（主周公作爻辭者。或據左傳，韓宣子適魯，見易象云，吾乃知周公之德。殊不知，韓宣之意，但謂周公能玩易象，以修德耳。據文畫卦，皆有所取象。如乾象天，坤象地之類。故云易象。周公被流言之謗，而能省身修德。知其有契於易象。故稱之。韓宣並未說周公作爻辭。何得誤取爲據。故爻辭亦孔子作無疑。）

焦循易圖略云。說易者，必言河圖雒書，連山歸藏。河圖雒書，經前儒駁正，無復遺論。詳見毛大可河圖雒書原舛。胡朏明易圖明辨。惟連山歸藏，言人人殊。大率多以連山爲伏羲，而夏因之。歸藏爲黃帝，而殷因之。又謂連山以艮爲首。歸藏以坤爲首。婦不可以先夫，則坤不可爲首也。（按乾陽坤陰。故乾有夫象。坤有婦象。男女平等者，言人道不宜相凌也。夫自正以率婦，婦執順以相夫，則夫婦之倫所當然也。今以婦不可先夫，喻坤不可首乾。）子不可以先父，則艮不可爲首也。（按伏羲初畫八卦。八卦之中，乾坤喻如父母。餘六卦，謂之六子。若云艮居八卦之首，則是子先父也。）伏羲作八卦，重六十四卦。其首皆以乾坤。故曰乾坤定矣。何得又首艮。以余推之。連山者，當如子令升之說，帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮是也。艮位東北。坤位西南。象辭及之。四時首春。春始於寅，當東北艮位。艮成終。亦成始。故曰連山首艮。非六十四卦之序以艮爲首也。歸藏，當如近世徐敬可之說，卽子復、丑臨、寅泰、卯大壯、辰夬，巳乾、午姤、未遯、申否、酉觀、戌剝、亥坤，爲十二辟卦是也。始於子。而實受氣於亥。坤初生爲復。至二爲臨。至三爲泰。至四爲大壯。至五爲夬。至上爲乾。乾初生爲姤。至二爲遯。至三爲否。至四爲觀。至五爲剝。至上仍爲坤。故曰歸藏首坤。由坤而乾，故又曰坤乾。非六十四卦之序以坤爲首也。伏羲通神明之德。類萬物之情。以乾坤爲首，而序六十四卦。無可移者也。取八卦以周八方。卽以周四時。又取十二卦以周十二月。以爲消息。於重卦序卦之外，別一取義。以始艮終艮，而目之爲連山。以始坤終坤，而目之爲歸藏。與五運六氣之說相爲表裏，後世讖緯術數之家多本之。余嘗思其義。伏羲之卦，明人道者也。連山歸藏，明術數者也。鄭康成云。殷陰陽之書，存者有歸藏。謂之陰陽之書，則陰陽五行家言也。大當據與

之屬，托諸神農黃帝。連山歸藏，蓋即其類。其始本不與設卦觀象之意相混淆，而各爲用。夏殷以來術士之說行。而伏羲之卦象，漸失其本。殷人尚鬼，蓋更有甚者。其季世之人，第知六十四卦，爲占驗災祥之用，而不知其爲天道人倫之學。故文王專取伏羲之卦，而繫以辭。指之曰元亨利貞，曰吉凶悔吝厲无咎。而陰陽術數之說雜，一概屏之。周公制官，以連山歸藏，存諸太卜。爲卜筮之官，可參用之而已。按連山歸藏，馬國翰玉函山房輯佚書，經籍易類，尚可略考。漢藝文志雖不著錄，未可便以爲偽。北史載劉炫偽造書百餘卷，則爲連山易、魯史記等。當是劉炫因古之佚文，有所增益耳。桓譚新論云，連山八萬言。後漢時此書尚存。晉皇甫謐帝王世紀，北魏酈道元水經注，並引連山。皆在劉炫前。桓譚謂歸藏四千三百言。鄭氏禮運注，殷陰陽之書，存者有歸藏。阮孝緒七錄云，歸藏雜卜筮之書雜事。此皆可證古有其書。至於首艮首坤之說，或是其時筮法別有取義，或如李過所云，夏商周易首卦不同，蓋寓三統之義。今皆無從質定，不妨付諸蓋闕。而焦循必引帝出乎震一節，以言連山。必據十二辟卦，以說歸藏。此固可備一說，難作斷案。惟夏殷言易，不外占卜之術。此則可由晚周術數尚盛行，而推知二代之更甚於周也。

伏羲畫八卦。重爲六十四。雖有卦象而未加以說明。然萬化之原，物理人事之律則，固皆寓於其中。但當時民智未啟。罕能闡發羲文之意。輒以術數，附於卦象。至孔子序彖、繫、象、說卦、文言。而後易始離術數。乃純爲哲學界之高文典冊。七十子後學，大抵承尼山之緒。今可略考者，如孟孫二子，皆深於易理。趙岐稱孟子之書，包羅天地。揆敘萬類。仁義、道德、性命、禍福，粲然靡所不載。又言，孟子通五經。尤長於詩書。焦循曰。孟子深知孔子作春秋之指。至於道性善。稱堯舜。則於通德類情。變通神化。已洞然於伏羲、神

農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之道。獨詩書云乎哉。又曰。七十子沒。道在孟子。孟子道性善。稱仁義。惡楊墨之執一。斥儀衍之妾婦。（按繫辭傳曰。立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。孟子言仁義，此其通易之明證。易道主隨時處中。而孟子惡執一。易稱大人與天合德。孟子故詆儀衍以妾婦。非深於易而履道深者，不得有此譏趣。）皆所以闡明孔子之學。而略合乎伏羲文王周公之旨。故孟子不明言易。而實深於易。（見易通釋敘目。）焦循既作易通釋等。（等：謂易圖略及章句。）又作孟子正義，以相發揮。焦氏之所造如何姑不論。然以孟子為直承孔氏易學之傳。則所見甚卓。而其說可為定論。孫卿天論之言，（見第二講。）與其主張禮治之道，蓋本大易裁成天地，輔相萬物意思，益加推闡。劉向稱孫卿善為詩、禮、易、春秋。西漢去戰國季世未遠。孫卿之流風猶有存者。劉向稱其善易，蓋有傳授，非止因校定其書，以意推之而已。晚周群儒，今多不可考。而孟軻孫卿二氏，皆得孔子易學之正傳。至漢世，則二氏之書僅存，而其學幾絕。漢人言易者，大抵依據戰國時術數家言，而各有推演。戰國術數，流派甚盛。漢書藝文志。陰陽十六家。（皆據易立說。）五行三十一家。（亦皆據易立說。）蓍龜十五家。（古卜家必有易說。）神僊十家。（神僊家有宓戲雜子道二十篇。蓋托於易者。後漢魏伯陽之術，必出神僊家。）數術百九十家。（藝文志曰。數術者，皆明堂羲和史卜之職也。史卜自夏殷以來，必有世傳之易說。）雜占十八家。（藝文志敍雜占云，蓋參卜筮。必有易說可知。）歷譜十八家。（藝文志曰，歷譜者，序四時之位。正分至之節。會日月五星之辰。以考寒暑殺生之實。又曰。以探知五星日月之會。凶阨之患，吉隆之喜，其術皆出焉。此聖人知命之術也。漢人易說，於歷譜最有關係。）詳上諸家，可總稱以術數。此皆盛行於戰國。經秦之亂，而其書猶多流傳於

漢。向歆父子始著錄焉。余嘗謂夏殷之世，易降於術數之說。今考藝文志所著錄者，戰國時術數家言蓋甚多。其自秦政併六國以來，諸術數家之書，散佚而不見於班志者，當復不少。又考班志。陰陽十六家，與諸子中之陰陽二十一家，蓋分而爲二。其言陰陽家者流，蓋出羲和之官。敬順昊天。歷象日月星辰。又曰。及拘者爲之，則牽於禁忌。泥於小數。此陰陽家，亦必與占卜有關。當有其所推衍之易說。如上所述。可知晚周時代，易學之濫於術數也滋甚。豈止夏殷而已乎。孔子作易。本遠絕術數，而自闡發其哲學思想。但術數家之說，其來源甚遠。卒與孔子之學抗行而不稍止。觀班志所著錄，則晚周術數諸家，其說易，必有承於夏殷可知已。（班志所載，陰陽十六家。五行三十一家。蓍龜十五家。神仙十家。數術百九十家。雜占十八家。歷譜十八家。余以爲皆諸子中陰陽家之分枝耳。班氏敘述諸家，於其源流，殊欠精覈。容當別論。）

夫孔子之易，雖爲創作。要非無所本於古之爲術數者。蓋八卦廣大悉備。其理，不外以象與數求之而已。八卦與九章相表裏。（漢人語。）不解數，則無以明其蘊。而一卦之成，一爻之變，皆有所取象。（如乾取象於天，亦取象於龍等。乾之初爻，取象於龍之潛，乃至上爻，取象於龍之亢。自餘卦爻辭，無非象也。）非通象，又何以得其旨乎。孔子作易，其辭皆象，而根於數理。象數之傳，必得之夏殷西周以來諸術數家，此斷然無疑者。皮錫瑞疑孔子未作易以前，易只有占法，而無文辭。其說甚謬。古時必有卜辭及筮法等記載，爲孔子所依據與採用，但加以修正，而另賦以新義，遂成其一家之學耳。孔子作春秋，而云其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之。其作易，亦大概類是。（卦爻則羲畫文演。辭則依據夏殷西周以來諸術數家之卜辭及筮法辭記載。其義則孔子所創發也。）論語，信而好古，述而不作，雖孔子之謙辭，然其學實寓創於因。則爲治

經者所不可不知。後來經有今古文之爭。其實，漢初古文家能傳孔子創作之旨。而今文家則反失其本，不但節目皆有異古說而已。廖平斥經今古學，殊失真相。此不及論。或問。象數之傳，何由知孔子必得之術數家乎。曰，古之爲術數者，大抵出於治曆與筮卜之官。此輩皆通天文。察物變。（謂觀察事物之變化。）解數理。雖其知識不正確，（言天文，則妄度災異。測物變，則妄臆妖祥。數理雖復相解，而以人事有吉凶禍福之相乘，本無主，而適遭之者，亦謂爲定數所致。因此，以術數之數，與數理之數相結合。此固是其所短。然其中亦有精意焉，不可不察也。古之術數家蓋有見於萬物之變動不居，要非不依於數理。易言之，即宇宙依數理而形成。此其觀想入微，至可贊歎。但誤計人生禍福之來，亦有數存於其間。斯不免作繭自縛耳。）而正確之知識，究導源於此輩無疑也。班志云。數術者，皆明堂羲和史卜之職。（羲和，古之治曆者。明堂之守，蓋言陰陽五行者。史卜者，古卜筮與史通。周官馮相保章司天文者，皆屬太史。此蓋據古代之制。國語曰，吾非瞽史，焉知天道。左氏傳所載卜筮事，皆屬史官占之。此卜筮掌於史官之證。）班氏東漢初人。猶能識古事。其言信而有徵，無可疑已。（有問。班志言諸子出於王官。今人謂諸子原本六經。則班氏固有失考者乎。答曰。孔子六經，實承二帝三王之道，而集其大成。王官之守，其大義皆在六經中矣。故言諸子出王官，與言出六經者，義自相通。不可謂班氏失考也。）

伏羲八卦，文王重之。當時雖爲占卜。但甚富於哲學思想，則不容否認。後來術數家更利用之，則羲文之哲學思想，漸不爲人所注意。而易幾純爲占卜之書。及孔子因卦爻而繫以辭。又作彖、象、說卦、文言以暢之。（序卦雜卦二篇，原屬說卦。）其口義流傳，則七十子後學述爲繫辭傳。自是而易，始爲羣經之首。而中國

哲學界之根本大典。史遷創例立孔子世家。以道術爲萬世宗，蓋有以也。然孔子作易，其辭皆象。必多採用夏殷西周以來諸術數家之卜辭，及筮法等記載，而有所修正，乃另賦以新義。論語溫故而知新，此孔子所以自況也。今人尚秉和節之，專研易象。謂易辭，字字皆象。其說誠然。古代占卜，設卦觀象。以定吉凶。漢時猶存其術。如三國志，管輅傳云。初應州召，與弟季儒共載。至武城西。自卦吉凶。語儒云。當在故城中見三貍，爾者乃顯。（輅自設卦問吉凶。卦有當在故城見三貍之象。）前到河西故城角，正見三貍共踞城側。（前到，言輅兄弟前行，到達河西也。）兄弟並喜。（卦有當在故城見三貍之象，云何以此爲吉兆。此在古時術數家，必有傳授。輅生後漢，猶識古法。輅傳注云。夫術數有百數十家。其書有數千卷。據此，則班志所著錄者，三國時存者猶多。）以此推知，易辭皆象，必採自夏殷西周以來之卜辭，及筮法等記載。決不容疑。但易之辭；雖原本術數，而其取義，則與術數家意思截然不同。如春秋之文，雖用於史，而經孔子筆削，寓以新義。便與史家記述之業，根本異趣。故易春秋二經，雖同有所因，實皆聖人之創作也。

孔子作易而後。得其旨，而自有創發，卒別異於儒，以自立宗者。道家老聃關尹之徒是也。（道家性命之旨，與陰陽之說，源出大易。此無可疑。關尹遇老聃，史有明文。老聃稍後孔子，說見第二講。）其承孔子之緒，而在儒家中獨成巨派者。如孟軻孫卿皆是也。道家者流，及孟孫諸子，皆哲學家。雖俱深於易，而皆非以傳經爲業者。凡傳經之儒，皆謹持經文，訓釋其義而已。哲學家皆自鳴一家之學。雖有得於經，固不以說經爲事也。（此說詳見第二講。）然傳授經文之儒，其所訓說，足以供哲學家之研討，而資其啓發。故其關係於哲學思想界者，至深至鉅。不容忽視。尚考易經之傳，據史記仲尼弟子列傳所載，自商瞿子木，受易孔子，以傳

楚人馯臂子弘。弘傳江東人矯子庸疵。疵傳燕人周子家豎。豎傳淳于人光子乘羽。羽傳齊人田子莊何。何傳東武人王子中同。同傳菑川人楊何。何元朔中以治易，爲漢中大夫。史記所載如此。史公父談，受易於楊何。其記述大概不誤。漢書儒林傳則云。商瞿授魯橋庇子庸。（皮錫瑞謂矯疵即橋庇，自是。但漢書以橋庇爲魯人。而史記則云江東。地雜傳說有誤耳。）子庸授江東馯臂子弓。（皮錫瑞謂史記之楚人馯臂子弘，即漢書之子弓。按春秋以後，江東皆楚地。皮氏此說當不誤。）子弓授燕周醜子家。（皮氏云，周醜即周豎。當無誤。）子家授東武孫虞子乘。（皮氏謂史記之光羽子乘，即漢書之孫虞。）子乘授齊田何子裝。（按裝字，當如史記作莊。）田何授東武王同子中、雒陽周王孫、丁寬、齊服生。（田何授四人。）同授淄川楊何，字叔元。寬授同郡碭田王孫。王孫授施讎、孟喜、梁邱賀。由是易有施、孟、梁邱之學。漢書所記，與史記稍有出入。史記不及丁寬。漢書則云寬授田王孫。王孫授施、孟、梁邱。是漢書較詳矣。又云。至成帝時。劉向校書，考易說，以爲諸易家說，皆祖田何。楊叔、丁將軍，大誼略同。據此。則田何上承商瞿。而下逮施孟梁邱。其授受之世系甚明。而施孟梁邱，漢立博士。其盛行亦可想見。然諸師之書，今皆無傳。（藝文志，易傳，有田何弟子周王孫二篇。齊服生二篇。王同二篇。丁寬八篇。王同弟子楊何叔元二篇。周王孫弟子蔡公二篇。施孟梁邱氏各二篇。今皆無存。自餘易家書，亦皆亡佚。）後漢虞翻注易，自謂五世傳孟氏易。清儒張惠言，董理虞注。功足扶微。田何及孟氏之傳，猶存一線，亦云幸矣。漢書云。孟喜從田王孫受易。喜好自稱譽。得易家候陰陽災變書。詐言師田生且死時，枕喜厀，獨傳喜。諸儒以此燿之。同門梁邱賀疏通證明之。（師古曰，疏通，猶言分別也。證明，明其僞也。）曰，田生絕於施讎手中。時喜歸東海，安得此事。漢書又云。京房受易梁人焦延

語。（別有一京房，是梁邱賀從受易者。非此京房。）延壽云，嘗從孟喜問易。會喜死。房以為延壽易，即孟氏學。翟牧白生不肯，皆曰，非也。劉向校書，考易說。以為諸家易說，皆祖田何。唯京氏為異黨。焦延壽獨得隱士之說，託之孟氏，不相與同。房以明災異得幸。為石顯所譖誅。房授殷嘉、姚平、乘弘，皆為郎、博士。由是易有京氏之學。蓋漢世易家立博士者四。施、孟、梁邱、京氏是也。施孟梁邱，為商瞿正傳。京房所受於焦延壽者，本得之隱士。而孟喜先已得易家候陰陽災變書。延壽所得隱士說，漢書謂其託之孟氏，不相與同。想亦大同小異，不必甚殊，以其俱明災異故也。

世儒以焦京之學，明陰陽術數。為易之別傳。田何傳之施、孟、梁丘。為易之正傳。其言皆主義理。不近術數。余謂此說，非是。孔子作易，本因術數家書，而予以改造，成立己說。商瞿傳易，其於孔子創作之旨，固有所識。而於元來術數之說，當亦兼通綜採，不遽捨棄。蓋傳經之業，以考核為主。非若孟孫諸巨子，直探孔子之大義微言，而自有開闢創發也。商瞿一再傳弟子，其材智不必及商瞿。則能發聖心者或少。又經三傳四傳以後，源遠流長，而漸失其真。且古代術數家言，本與孔子之易並行，而其勢力當更盛。（術數最為人情所易迷信者。）商瞿後學，展轉傳授，罕能發揮聖旨。自必馳於術數家種種穿鑿之說，（穿鑿者，純任意想造作，而不必當於理實也。）悉以附於孔子之易。如孟喜受易田王孫。王孫師丁寬。寬師田何。本商瞿以來正傳也。而孟喜得易家陰陽災變書，便托為師田生所傳。焦延壽得隱士說，授京房。房以為即孟氏學。高相專說陰陽災異，自言出於丁將軍。（即丁寬。）雖孟喜托田生，有梁丘賀明其偽。焦延壽托孟氏，翟牧白生不肯。然此特不幸而遇反對耳。若高相專說災異，自言出丁寬。而不聞有非高相者何耶。蓋孟喜亦丁寬再傳弟子。焉得易家

陰陽災變書，云從師受。而梁丘賀力辨。高相專說陰陽災異，而言出丁氏。丁氏門人後學，竟無辨其非者。由此，可知丁寬以前之傳，早雜術數家說。而孟喜所得，乃術數家中別一派之書，流行民間，為當時所罕見耳。其并與丁氏傳授，亦必大同小異。蓋均為術數，必無根本不同處也。然則漢時易家正傳，早雜術數之說，不必得孔子意。豈止京氏之徒，以術數為別傳而已乎。世儒不究孔子之易。宜其於正傳別傳，妄分輕重，而不知夫二者俱失也。余少時稍閱惠棟張惠言諸氏所述漢易。頗覺漢人溺於象，而不得孔子之意。雖間存古義，而無所發揮。蓋漢世易家，大都承術數家之遺緒。即田何後學，號為正傳，實與孔子之易，無甚關係也。

孔子易學，在兩漢猶存一線者，惟有費氏。漢書儒林傳曰。費直，字長翁。東萊人也。治易。為郎，至單父令。長於卦筮。亡章句。徒以彖、象、繫辭十篇、文言，解說上下經。琅邪王璜平中能傳之。璜又傳古文尚書。後漢書曰。東萊費直，傳易。授琅邪王璜。為費氏學。本以古字，號古文易。兩書並云，費氏未嘗立於學官。據前書所稱，費氏長卦筮，則亦雜者術數矣。而其說經，獨不取術數。班氏稱其徒以彖、象、繫辭十篇、文言，解說上下經。足徵專守孔子之義。徒以二字，甚可玩。必由孔子之文，以求其義。絕不雜術數家說。故曰徒以云云也。費氏大概不滿於當時易家之違失聖意。故孤守經文，以救其弊。獨惜不為章句，而所深造自得者，至今不可窺。（隋書經籍志，有費直周易注四卷，亡。新舊唐書志，陸德明釋文序錄，並作費直章句四卷。與本傳所稱亡章句者，不合。當是後人依托。又附志，有費直周易分野一卷，易林二卷。恐亦僞托。）漢儒說經，大抵繁碎而無關大義。費氏殆懲其失，不肯造說。此其所得深矣。

費氏易本古文。而其學獨宗孔子。恪守聖言，不變異說。可見今古學之分派，乃漢世始起。原平論經在當

秦前，已有二派。一主孔子，一主周公云云。此實發揮獨識。讀藝文志，稱易爲五經之原。可謂深得道要，明見聖學之大體。漢去古未遠，先師口說流傳，故班氏能識之也。若如廖平言，經在先秦前，早分二派。古文學不宗孔子而主周公，別爲史學派。果如此。則爲五經根源之大易，既有今古二派。（廖氏今古學說宗派，於易，則施孟梁丘爲今學。費氏爲古學。）而古文學之費氏，應偏重歷史，依據術數。不應徒以彖、象、繫辭、文言，解說上下經，嚴守孔子大義微言，絲毫不容溢出也。（不應，至此爲句。）費氏確謹守經文，謹嚴精微，而不肯以術數家言，汨亂經義。足見古文學者在西漢，尚非不宗孔而僅以史學標幟者。況先秦以前乎。若謂王制爲今學之主。周禮爲古學之主。此說尤謬誤。今古學，果在先秦前已分派者。必於根本大義處，異其宗旨，方有分派可言。王制粗略已甚，不得與周官並論。舊說王制爲漢博士作，其然否姑不論。要之，王制無根本大義可言，則稍有識者能辨之。何得以此爲主而名一派之學耶。夫王制言地域、封國、官制、征稅、巡狩、學制等，與餘經有不必合者。此自爲常事。孟子生晚周，已云周制不可得而詳。其說周室班爵祿，不過以意推之而已。尚考論語，孔子自謂能言夏禮、殷禮，而惜其不足徵。凡說古事與舊制者，每不免有歧異。由傳聞異，而紀載各殊者有之。由故籍散佚，而學者以意推說，遂爲後人所援之以成異論者，此事亦所常有。但此等處，與六經根本大義無甚關係。治經者考證注疏家之同異，而分別觀之，固亦宜然。但不必過於張大其說，以爲經學在先秦前，已有今古學二派也。（但不，至此爲句。）廖平持說，張小爲大。流弊甚多。此中不及詳議。（皮錫瑞五經通論，本依廖氏。而幾不稱及之。亦可怪。）易始推於術數。自經孔子制作，遂爲五經之原。易言之，五經根本大義，皆在於易。若今古學分派，發於先秦前，古學是史學者。何故易家忽略歷史，不談術數，

徒持守孔子之經，至嚴而不可亂者，乃在號古文易之費氏乎。故夫以今古學分派，過事張皇者，實無甚意義。漢世今古文之爭，大抵因今文家先立學官，而抵拒古文家不得立。由此，二家互相水火。而於經說中涉及古代度制，或有不一致者，則二家各持一說以相傾。（如古文家有持某種異說者。則其同業皆朋比之。以與今文家抗。而今文家之於古文家也亦然。此乃因爭立相仇而後有之事。非先秦以前，早有此二派也。）然二家所爭，大抵古禮或古制，傳說不一。乃考據方面枝節問題，罕有關於大義。並無根本歧異處也。晁公武郡齋讀書志云。凡象、彖、文言等參入卦中，皆祖費氏。東京荀、劉、馬、鄭皆傳其學。王弼最後出，或用鄭說，則知弼亦本費氏也。趙汝楳易輯聞云。陳元、鄭衆皆傳費學。馬融、鄭元、荀爽、王肅、王弼皆為之注。今易乃費氏經也。案費氏亡章句，只持守孔子之經文。而以經解經。不更以術數家言亂之。不逞臆立說。此其能度越諸儒，乃傳經之正軌也。後儒唯王輔嗣一人，確承費氏家法。如乾元亨利貞，初九潛龍勿用，輔嗣注云，文言備矣。（元亨利貞之義，潛龍勿用之義，皆文言所已詳故。）九二見龍在田，注云。出潛離隱，故曰見龍。（文言曰，潛之為言也，隱而未見。潛為未見，則見為出潛矣。潛為隱，則見為離隱矣。）處於地上，故曰在田。（繫辭傳曰，兼三才而兩之，故易六畫而成卦。詳此，則五與上為天。三與四為人。初與二為地。初為地下。二為地上。故輔嗣云，處於地上也。）此即費氏以經解經之法。陳澧、皮錫瑞皆以此稱輔嗣。可謂知言。陳元、鄭衆、馬融、劉表、王肅、荀爽、鄭玄諸人之易，今皆散亡。但爽與玄，其佚文可援據者較多。猶足窺其概要。大抵東京諸儒，雖同用費氏經本。而實各自為說。各自名家。亦皆不脫術數餘習。晁氏趙氏謂諸儒皆費學。其說未免傍而失實。諸儒佚文可徵者，要皆滯於象。未知假象以會意，得意而忘象。（未知二字，一氣貫下。）故起

術數之餘習也。（術數家便話可象。於此而研其義。至孔子作易，雖復採用卜辭，其辭皆象。而取象之意自別。只假象以顯此理而已。善為易者，得孔子所以取象之意，而冥會至理。即無所事於象矣。佛氏云，既渡不須筏。象猶筏也。假象以會意，猶假筏以渡也。得意自忘象，猶得渡而應捨筏也。費氏不事章句，蓋已得意而遺象矣。東京諸儒，何足語此。而謂其皆傳費學，豈其然乎。凡治易者，不通象固不可。然若以能言象即為知易，則吾未敢許以知易也。）

費氏不為章句。其自得固有足多者。然以此傳經，後學或守文而不究其義。或轉雜異說，而失經旨。東京諸儒，雖承用費氏經本，畢竟不傳費學。王輔嗣崛起季漢。其學本出道家。（道家元是易之別派，說見第十一講。）然其治易，獨能掃象。則亦遠紹費氏之傳也。輔嗣易注，仍承費氏以經解經之意，並未多下注語。然其略例，宏廓深遠。又何待章析句解而後無憾乎。前儒病輔嗣者，以其掃象。不知，掃象正是輔嗣遠契聖心，真能發明大易之奧也。輔嗣易注最可法者，在其知象而掃象。清人焦循周易補疏，多摘王注暗用鄭荀諸儒說。如坤上六，龍戰于野，注云。固陽之地。陽所不堪，故戰于野。焦循補疏曰。按正義解固為占固。（占即佔字。）謂陰去則陽來。陰乃盛而不去，占固此陽所生之地。故陽氣之龍，與之交戰。然陽之地，則未嘗指何所。循謂王氏暗用鄭荀之說也。荀爽云，消息之位，坤在於亥。下有伏乾。蓋坤為十月之卦。其辟在亥。以其位言之，乾處西北。是亥為乾之地。而坤辟之。此乾所以不堪而戰也。鄭氏以爻辰說易。坤初貞未。二貞酉。三貞亥。四貞丑。五貞卯。上貞巳。乾辟於巳，則坤上爻，實為乾之地。而坤爻據之。又乾所以不堪而戰也。王氏用荀鄭之說、而渾其辭為固陽之地。不然，坤之上六，何以為陽之地乎。焦氏謂輔嗣暗用荀鄭而渾其辭。其說似是

，而實不得輔嗣意。荀鄭之說，蓋本術數家遯法。不必據之以釋孔子爻辭。故輔嗣知之而不肯言也。正義解謂爲占固。亦失注意。蓋固者鄙蔽。（論語，學則不固。孔曰，固，蔽也。）固陽之地者，地，卽指坤上爻。何必取術數家消息之位云云，（詳上引荀說）及爻辰云云乎。（詳上引鄭說）以干支及方位（如西北等方）月分（分配於）鑿鑿，鄭皆立說，有何義據。夫坤上爻，陰盛已極也。陰盛極則消陽。消者消滅。陽非可滅，但爲陰所錮蔽而不得顯，但謂之滅耳。陽性剛健，任陰之消，必非所堪忍，故必戰乎陰。陰與陽戰而終不勝也。野者郊外。上六，則陰處外卦之終，故有野象。戰于野，謂陽與陰戰也。夫陰爲實，而陽爲神。神，具云精神。而非謂上帝。）陰爲欲，而陽爲理。陰爲亂，而陽爲治。宇宙肇始鴻濛，漸凝爲諸天。物質方盛，而心神始不可見。上六（盛陰）爲固陽之地。此其徵矣。然彊陽之運，（彊陽，本莊子。健故曰彊。）終不物於物。（謂終不物質化。）不物於物，故謂之戰。宇宙由無機物，（無機物，盛陰也。卽坤上六之象。）而有生物，以至人類。心神畢竟從陰氣固中顯發，而成宰物之功。（心能了別物，及能改造物質世界。故心神畢竟宰乎物質者也。）戰之效也。又反驗之吾身。邪欲盛（上六盛陰。）則天理之心，受其固而不自安。（天理之心，陽也。不自安者，陽所不堪。）終必克之，而使欲不踰矩。（克者，理與欲戰也。矩卽天理。）又如治化敗壞至極，社會不平至極，卽坤上六之象。此際茫茫不可見治幾。（治幾，陽也。）是陰固陽也。然人道恆向於治，終必撥亂而成治。撥亂則陽欲勝陰，不憚於一戰也。易義無不包通。未可執一端爲說。荀鄭徒取術數家言，而不達聖意。輔嗣云，陰之爲道，卑順不盈，乃全其美。（物從心而不以蔽心，欲從理而不至踰矩。亂消而歸治，此陰道所以成其卑順之美也。）盛而不已，固陽之地。陽所不堪，故戰于野。其辭約而含義幽邃。然猶以爲

識之小知，未足喻其神奇。乃謂其所用爻辭，皆不備說。只曉而不已，便是陰陽之地。（坤卦六陰，至上而極。故是盛而不已。陰盛如此，陽不得勝。故以陰陽之地責之。）地字宜活看。何必如荀鄭之必離爻辭本義，而採術數家說，以附爲之地乎。鼎案言象數者，實以術數爲治。王輔嗣始盡掃蕩淨。此其所以直接費氏，而爲二京羣儒所莫逮也。然輔嗣實通象數，其識高深，即以象數求之，亦不相悖也。故曰輔嗣知象而掃象。焦循補疏，所攝發多條，亦不暇詳論。學者應慎稱究，當知焦氏所議，正是輔嗣之長也。焦序謂說輔嗣云。海寧杭之駿謂。又曰，弼蓋有見於說易者支離傅會，思去僞以得其眞，而力不能逮。如斯狂吠，無知者猶樂道之。嗚呼，上智之見詆於昏淺。蓋千古同慨。豈獨輔嗣爲然而已乎。余生衰季，將以孤陋，而觸昏濁，亦知其無補，而不容已也。眞理自在天地間。又何以晝夜爲虞耶。

西漢諸儒，不爲注疏之業，而自成一家言者，尚得一人焉，揚雄子雲是也。雄作太玄擬易。說者病其僭妄。然誠有見於道而後發言，則其言爲載道之言，不譏之擬不得也。雄雖未足語此，顧其覃思自得者亦多矣。張衡神悟超拔，精密曆算，謂玄，而嘆其妙極道數。使人難論陰陽之事。顧玄之未容輕議可知。然雄之爲玄，所違者卦氣。未若費直超然獨尋洙泗。但其創作之績不可沒。清人黜輔嗣而尚荀虞。置太玄而崇高密。（鄭玄，北海高密人也。宋王應麟始輯鄭易注一卷。清惠棟更補正爲三卷。張惠言復輯鄭易。而稱其列貴賤之位。辨大小之序。正不易之倫。經綸創制，吉凶損益，與詩書禮樂相表裏。謂諸儒未有能及之者也。其推崇過當，足徵其識之卑耳。）以此抑宋，其失更甚。吾何取焉。

孔子之易，其旨迥異於術數。後儒易家，每取術數爲說，而失孔子作易之旨。（術數流派極繁，前引漢書

文志，可覆看。而其後學，早已專攻術數。非自焦京始也。）余於漢儒言易說，殊不重視。（子雲輔嗣，皆有創發。異乎傳經之業。故弗錄焉。）然治易者，於其思想淵源，畢竟不可弗究。漢時去古未遠，間存古義。非亦稽古之功，倘以爲知新之助。今將漢易綱要，稍爲引述。庶俾初學，略識面目。

一、孟長卿卦氣圖

馬國翰曰：漢志孟氏章句二篇外，又有孟氏京房十一篇，災異。孟氏京房六十六篇，圖。以卦氣配節候，殆孟京之遺法。唐大衍曆議云：十二月卦，出於孟氏章句。其說易本於氣。而後以人事明之。惠棟曰：孟氏卦氣圖，以坎、離、震、兌爲四正卦。餘六十卦，卦主六日七分，合周天之數。內辟卦十二，謂之消息卦。（按辟卦後詳。）乾盈爲息。坤虛爲消。其實，乾坤十二畫也。繫辭云，乾之策二百一十有六。坤之策一百四十有四。凡三百有六十，當期之日。夫以二卦之策，當一期之數。則知二卦之爻，周一歲之用矣。四卦主四時，爻主二十四氣。十二卦主十二辰。爻主七十二候。六十卦主六日七分。爻主三百六十五日四分日之一。辟卦爲君。雜卦爲臣。四正爲方伯。二至（夏至冬至）二分，（春分秋分）寒溫風雨，總以應卦爲節。是以周易參同契曰。君子居室，順陰陽節。藏器俟時。勿違卦月。謹候日辰。審察消息。纖芥不正，悔吝爲賊。二至改度，乖錯委曲。隆冬大暑。盛夏霜雪。二分縱橫，不應漏刻。水旱相伐。風雨不節。蝗蟲湧沸。羣異旁出。此言卦氣不效，則分至寒溫，皆失其度也。漢書谷永對策曰。王者躬行道德。則卦氣理效。五徵時序。（見漢書五行言。）失道妄行。則卦氣悖亂。咎徵著郵。璣衡七歲。亦書律曆卦候，數有徵效。蓋漢儒常用卦氣爲占驗云。

（詳惠氏易漢學。）陳吞能謂惠氏說猶有未審者。其讀易漢學私記云。按六十四卦，皆乾坤之交易。而十二卦，皆乾坤之消息。又陽息爲息。陽消爲消。消息皆主於乾。（注董。）故繫辟以乾坤之策當期。卦氣卽以六十四卦之爻直歲。六十四卦，一乾坤也。說卦以乾爲君。卦氣卽以乾坤消息爲辟。乾坤消息，一乾君也。十二卦，爲二氣之消息，屬天，故象君。四正卦，爲四時之方位，屬地，故象方伯。不計四隅卦者。獨用四正，則餘六十卦之爻，乃正得三百六十。蓋以每卦六日，當三百六十日之大數。復各餘七分，以畫五日四分日之一之SR數也。惠氏說殊未明備。

六日七分圖

（此卦氣圖之一也。易緯稽覽圖曰。甲子，卦氣起中孚。六日八十分，日之七。鄭康成注云。六，以候也。八十分爲一日。日之七者，一卦六日七分也。易緯是類謀曰。多至，日在坎。春分，日在震。夏至，日在離。秋分，日在兌。四正之卦，卦有六爻，爻主一氣。共主二十四氣。餘六十卦，卦主六日七分。八十分日之七。歲有十二月，三百六十五日，四分日之一。六十而一周。按舊有六日七分圖，象周天圓圖。今改排如左表。取付印之便耳。學者可參考惠氏易漢學木刻本舊圖。）

坎	初六	冬至	子	公　中孚
				辟　復
				侯　屯
	九二	小寒		

	六三	六四	九五	上六	震 初九
	大寒	立春	雨水	驚蟄	春分
	丑		寅		卯
大夫謙 卿睽	公升 辟臨	侯小過 大夫蒙	卿益 公漸	辟泰 侯需 大夫隨	卿晉 公解 辟大壯

卦	爻	節氣	月	卦位
	六二	清明		侯 豫；大夫 訟；卿 蠱
	六三	穀雨	辰	公 革；辟 夬
	九四	立夏	辰	侯 旅；大夫 師；卿 比
	六五	小滿	巳	公 小畜；辟 乾
	上六	芒種	巳	侯 大有；大夫 家人；卿 井
離	初九	夏至	午	公 咸

六二	九三	九四	六五	上九
小暑	大暑	立秋	處暑	白露
	未		申	

辟	侯	大夫	卿	公	辟	侯	大夫	卿	公	辟	侯	大夫	卿
姤	鼎	豐	渙	履	遯	恆	節	同人	損	否	巽	萃	大畜

卦	爻	節氣	月	卦候
兌	初九	秋分	酉	公 賁　辟 觀　侯 歸妹　大夫 无妄　卿 明夷
	九二	寒露		
	六三	霜降	戌	公 困　辟 剝　侯 艮　大夫 既濟　卿 噬嗑
	九四	立冬		
	九五	小雪	亥	公 大過　辟 坤　侯 未濟　大夫 蹇
	上六	大雪		

右表。冬至，坎卦用事。春分，震卦用事。夏至，離卦用事。秋分，兌卦用事。

十一月，未濟、蹇、頤、中孚、復。　五月，大有、家人、井、咸、姤。

十二月，屯、謙、睽、升、臨。　六月，鼎、豐、渙、履、遯。

正月，小過、蒙、益、漸、泰。　七月，恆、節、同人、損、否。

二月，需、隨、晉、解、大壯。　八月，巽、萃、大畜、賁、觀。

三月，豫、訟、蠱、革、夬。　九月，歸妹、无妄、明夷、困、剝、

四月，旅、師、比、小畜、乾。　十月，艮、既濟、噬嗑、大過、坤。

四正（坎離震兌）為方伯。（震東方也。離南方也。兌正秋也，即西方。坎北方之卦也。見說卦。）中孚為三公。復為天子。（表中復為辟。辟者君義。）屯為諸侯。謙為大夫。睽為九卿。升，還從三公，周而復始。繫辭上曰。旁行而不流。九家易曰。旁行周合。六十四卦，月主五卦。爻主一日。歲既周而復始。

六日七分圖外，復有六十四卦用事，配七十二候圖。見唐一行大衍曆。宋李溉所傳卦氣圖，云出孟長卿者，即本此。今不錄，避繁故。

二、商易十二辟卦

十二辟卦，本師藏。前述六日七分圖，內有十二辟卦，謂之消息卦。今表如左。

子復	午姤
丑臨	未遯
寅泰	申否
卯大壯	酉觀
辰夬	戌剝
巳乾	亥坤

徐善曰。此歸藏十二辟卦，所謂商易也。辟者君也。其法，先畫一六畫坤卦。以六陽爻，次第變之，即成復、臨、泰、大壯、夬五辟卦。次畫一六畫乾卦。以六陰爻，次第變之，即成姤、遯、否、觀、剝五辟卦。十辟見，而綱領定矣。又畫一六畫坤卦。以復辟變之，成六卦之一陰。（復爲辟卦之一。故云復辟。下言臨辟等者，均倣此。）以臨辟變之，成十五卦之二陽。以泰辟變之，成二十卦之三陽。以大壯辟變之，成十五卦之四陽。以夬辟變之，成六卦之五陽。更進爲純乾，而六十四卦之序已定矣。徐而察之，乾之六位，因所遞變之新爻。而坤之六位，猶爲未變之舊畫。即卦中陽爻已變，而陰爻猶故也。於是復從新成之乾卦。以姤辟變之，成六卦之一陰。以遯辟變之，成十五卦之二陰。以否辟變之，成二十卦之三陰。以觀辟變之，成十五卦之四陰。以剝辟變之，成六卦之五陰。更進爲純坤，而坤之六位已更新矣。卒之非有兩畫也。此既六十四虛位，而未之，由坤七變，得陽爻一百九十二，而純坤之體見。逆而溯之，由乾七變，得陰爻一百九十二，而純乾之體見

○一反一覆，而三百八十四爻之易以全矣。（據傳者，明六十四卦生生之序。亦可備一說。）

十二辟卦，亦云十二消息。繫辭傳曰。變通配四時。虞翻注，變通趨時，謂十二月消息也。泰、大壯、夬配春。乾、姤、遯配夏。否、觀、剝配秋。坤、復、臨配冬。謂十二月消息相變通，而周於四時也。又曰。剛柔相推，變在其中矣。虞翻注，謂十二消息，九六相變，剛柔相推，而生變化。故變在其中矣。又曰。往來不窮謂之通。荀爽注，謂一冬一夏，陰陽相變易也。十二消息，陰陽往來無窮已。故通也。又曰。寒往則暑來，暑往則寒來。虞翻注，乾爲寒。坤爲暑。謂陰息陽消，從姤至復。故寒往暑來也。陰詘陽信。（信讀伸。）從復至泰。故暑往寒來也。又曰。範圍天地之化而不過。九家易解，範者法也。圍者周也。言乾坤消息，法周天地，而不過於十二辰也。辰，日月所會之宿。謂諏訾、降婁、大梁、實沈、鶉首、鶉火、鶉尾、壽星、大火、析木、星紀、元枵之屬是也。（諏訾以下，謂自寅至丑，自泰至臨也。）按此皆以經文，附會十二消息卦。鄭康成注乾鑿度曰。消息，於雜卦爲尊。每月譬一卦，而位屬焉。各有所繫。惠棟曰。每月譬一卦者，如乾之初九屬復，坤之初六屬姤是也。臨觀以下，倣此。

陳壽熊云。六十四卦，猶乾坤之交易。而十二卦，皆乾坤之消息云云。又曰。說卦以乾爲君。卦氣卽以乾坤消息爲辟云云。（前文已引。）此宜詳究。

三、虞氏八卦納甲圖

南
東
西
北
乾交坤 坎戊 月精
中宮
坤交乾 離己 日光

右圖。坎離，日月也。戊己，中央土也。晦夕朔旦，坎象流戊。日中則離，離象就己。（晦夕朔旦），以陽通陰。象坎上下二爻陰，中一爻陽。日中則離，以陰通陽。象離上下二爻陽，中一爻陰。故曰坎象流戊。離象

就已。戊己土位，象見於中。）三十日會于壬。三日出于庚。（三日暮，暮卽月食所謂昏。推步家以日入二刻半爲昏。其時日在酉。月在庚。月向日三分之一生光，在下，象震初陽爻。背日三分之二無光，在上。象震二三陰爻。故曰震象出庚。）八日見于丁。（八日暮，日在酉。月在丁。月向日三分之二有光，在下，象兌初二陽爻。背日三分之一無光，在上，象兌上陰爻。故曰兌象見丁。）十五日，盈於甲。（十五日暮，日在酉。月在甲。日月相望。月三分皆有光，象乾三爻皆陽。故曰乾象盈甲。）十六日，退於辛。（十六日旦，且亦謂之明。推步家以日出前二刻半爲明。其時日在東，月在辛。月背日三分之一無光，在下，象巽初陰爻。向日三分之二有光，在上，象巽二三陽爻。故曰巽象退辛。）二十三日，消于丙。（二十三日旦，日在東。月在丙。月背日三分之二無光，在下，象艮初二陰爻。向日三分之一有光，在上，象艮三陽爻。故曰艮象消丙。）二十九日，窮於乙。滅於癸。（二十九日旦，日在東。月在乙。日月同度。月三分皆無光，象坤三爻皆陰。故曰坤象滅乙。）據此圖，虞氏實本之參同契。（茲不及引。）此卽所謂納甲法也。京房易傳曰。分天地乾坤之策，益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛。坎離之象配戊己。艮兌之象配丙丁。謂乾納甲壬。坤納乙癸。震納庚。巽納辛。坎納戊。離納己。艮納丙。兌納丁。（節惠氏易漢學，及李銳易虞氏略例。）

四、虞氏消息

消息之卦，前已略及。（覆看十二辟卦。）茲復加詳。

復䷗坤上震下

姤䷫乾上巽下

臨䷒ 坤上 兌下

泰䷊ 乾下 坤上

大壯䷡ 乾下 震上

夬䷪ 乾下 兌上

乾䷀ 乾上 乾下

右息卦六。

遯䷠ 乾上 艮下

否䷋ 坤下 乾上

觀䷓ 坤下 巽上

剝䷖ 坤下 艮上

坤䷁ 坤上 坤下

右消卦六。

凡消息之卦十二。孟康謂京房以消息卦爲辟。辟，君也。李銳云。此十二卦，謂之消息。餘卦，謂之雜卦。漢儒皆以此十二卦爲消息。虞氏亦同之。

自復至乾爲息。（復初一陽。至臨二陽。至泰三陽。大壯四陽。夬五陽。乾六陽。）自姤至坤爲消。（姤一陰。遯二陰。否三陰。觀四陰。剝五陰。坤六陰。）乾息則坤消。乾消則坤息。易爲乾道。故消息皆主乎乾也。此於六日七分，爲十二月辟卦。

復	十一月	姤	五月
臨	十二月	遯	六月

泰	正月	否	七月
大壯	二月	觀	八月
夬	三月	剝	九月
乾	四月	坤	十月

荀氏明陽升陰降之義。見稱虞氏。（仲翔稱潁川荀諝，號爲知易。且謂馬融有俊才，解釋復不及之。）茲附著於此。乾文言云。乾升于坤曰雲行。坤降于乾曰雨施。乾坤二卦，成兩既濟。（離下坎上，䷾其卦名既濟。）陰陽和均，而得其正。又云。坤五之乾二爲離。乾二之坤五爲坎。坤文言注云。乾二居坤五爲含。坤五居乾二爲宏。坤初居乾四爲光。乾四居坤初爲大。繫注云。陽成位乎五，五爲上中。（五爻之位，上卦之中也。）陰成位於二，二爲下中。（二爻之位，下卦之中也。）故易成位乎其中。又云。陰升之陽，則成天之文也。陽降之陰，則成地之文也。曲，謂否卦（䷋。坤下乾上，其卦名否。）變成未濟也。（䷿。坎下離上，其卦名未濟。）明，謂泰卦（䷊。乾下坤上，其卦名泰。）變成既濟也。（䷾。離下坎上，其卦名既濟。）此乾坤爲三百八十四爻之升降，由泰而既濟，由否而未濟，爲陰陽之大限。通六十四卦爲運行。故既濟注云。天地既交，陽升陰降。未濟注云，雖剛柔相應，而不以正，由未能濟。明既未濟，爲升降之用也。乾注云。乾六爻皆君。二當升坤五，四上當居五，或下居坤初。上當下之坤三。以乾爻君坤。謂乾六爻，爲六十四卦之君。乾坤二卦，成兩既濟。其義如此。乃爻升之例，非主一卦而言。（節張惠言易荀氏九家義。）

五、虞氏旁通

師䷆ 坎下坤上　與同人旁通

小畜䷈ 乾下巽上　與豫旁通

比䷇ 坤下坎上　與大有旁通

履䷉ 兌下乾上　與謙旁通

同人䷌ 離下乾上　與師旁通

大有䷍ 乾下離上　與比旁通

剝䷖ 坤下艮上　與夬旁通

復䷗ 震下坤上　與姤旁通

大畜䷙ 乾下艮上　與萃旁通

頤䷚ 震下艮上　與大過旁通

謙䷎ 艮下坤上　與履旁通

豫䷏ 坤下震上　與小畜　通

蠱䷑ 巽下艮上　與隨旁通

臨䷒ 兌下坤上　與遯旁通

離䷝ 離下離上　與坎旁通

恆䷟ 巽下震上　與益旁通

夬䷪ 乾下兌上　與剝旁通

姤䷫ 巽下乾上　與復旁通

革䷰ 離下兌上　與蒙旁通

鼎䷱ 巽下離上　與屯旁通

坎☵☵ 坎下坎上　與離旁通

乾二五之坤成坎。坤二五之乾成離。坎離者，旁通之本也。虞氏於師、比、謙、豫、小畜、履、同人、大有八卦，皆以乾之坤，坤之乾而成。皆有坎離象。師內體坎。比外體坎。同人內體離。大有外體離。謙二至四，豫三至五，有坎象。小畜三至五，履二至四，有離象。離注云。乾二五之坤成坎，體師象，師即坎也。比注云，師二上之五，比自師來，即坎來也。小畜注云，需（☵☰。乾下坎上，其卦名需。）上變為巽，（☴☴。巽下巽上，其卦名巽。）巽本坎也。履注云，訟（☰☵。坎下乾上，其卦名訟。）初為兌也。（☱☱。兌下兌上，其卦名兌。）兌本坎也。此八卦，皆有坎離象。則皆與坎離同義。合六十四卦論之。十二消息，乾坤消息也。六十四卦，乾坤往來也。坎離及師比，至大有八卦，皆乾之坤，坤之乾也。極而言之，六十四卦，皆乾坤也。乾流坤形。坤成乾性。乾足以統坤。以是知六十四卦皆乾也。故曰乾為易。其非坎離及師比等八卦，亦有云旁通者。復、姤、夬、剝四卦，以一陽五陰，一陰五陽之卦，皆相與為旁通。故此四卦，與之同義。革鼎二卦，以坎初至五體蒙。（☶☵。坎下艮上，其卦名蒙。）二至上體屯。（☵☳。震下坎上，其卦名屯。）離初至五體革。二至上體鼎。離旁通坎。故革鼎旁通蒙屯也。頤卦以大過體復一爻，潛龍之德。大過（☱☴。巽下兌上，其卦名大過。）初至五體姤。姤陽入伏巽陰下，所謂龍蛇之蟄也。頤初至五體復。頤一爻，即復一爻。復旁通姤。故頤旁通大過也。小畜以豫四至坤初為復。復小，故名小畜。萃（☱☷。坤下兌上，其卦名萃。）五之復二成臨。臨者大也。故名大畜。小畜旁通豫。故大畜旁通萃也。臨卦則以經八月有凶，謂八月，夏

之恆月，予游恆變遷。故變通趨時者。然恆上一卦，以移變成隨益。（䷐，震下兌上，其卦名隨。䷩。震下巽上，其卦名益。）故變通趨時益也。六十四卦，虞氏注言變通者二十一，皆有義例可尋。餘卦或無取乎考證，故虞氏不及之歟。（節李銳周易虞氏略例（二））

六、京氏八宮卦次圖

上世	一世	二世	三世	四世	五世	游魂	歸魂
乾（上世不變）	姤	遯	否	觀	剝	晉（用離）	大有
震	豫	解	恆	升	井	大過（用兌）	隨
坎	節	屯	既濟	革	豐	明夷（用坤）	師
艮	賁	大畜	損	睽	履	中孚（用巽）	漸
坤	復	臨	泰	大壯	夬	需（用坎）	比
巽	小畜	家人	益	无妄	噬嗑	頤（用艮）	蠱
離	旅	鼎	未濟	蒙	渙	訟（用乾）	同人
兌	困	萃	咸	蹇	謙	小過（用震）	歸妹

一　乾宮

上世不變　五世變剝　四世變觀　三世變否下體成坤　二世變遯　一世變姤

張行成曰。若上九變，遂成純坤，無復乾性矣。乾之世爻，上九不變。九返於四，而成離。則明出地上，陽道復行。故遊魂為晉。歸魂於大有，則乾體復於下矣。

二　震宮

上世不變　五世變井　四世變升　三世變恆下體成巽　二世變解　一世變豫

三　坎宮

上世不變　五世變豐　四世變革　三世變既濟下體成離　二世變屯　一世變節

四　艮宮

上世不變　五世變履　四世變睽　三世變損下體成兌　二世變大畜　一世變賁

五　坤宮

上世不變　五世變夬　四世變大壯　三世變泰下體成乾　二世變臨　一世變復

張行成曰。若上六變，遂成純乾，無復坤性矣。坤之世爻，上六不變。六返於四，而成坎。則雲上於天，陰道復行。故遊魂之卦為需。歸魂於比，則坤體復於下矣。

六　巽宮

上世不變　五世變噬嗑　四世變无妄　三世變益下體成震　二世變家人　一世變小畜

七　離宮

上世不變　五世變渙　四世變蒙　三世變未濟下體成坎　二世變鼎　一世變旅

八　兌宮

上世不變　五世變謙　四世變蹇　三世變咸下體成艮　二世變萃　一世變困

陽行成日。陰陽相爲用。用九以六，故乾之用在離。用六以九，故坤之用在坎。參同契曰。易謂日月。（說文云，祕書，日月爲易。日月合爲古文易字也。）坎離者，乾坤之妙用。二用無爻位，周流行六虛。是乾坤互變。坎離不動。當游魂歸魂之際，各能還其本體也。（惠氏注。經云，乾道變化，各正性命。性命者，坎離也。言乾坤互變。坎離不動。故云各正。坎爲性。離爲命。）又云。凡八卦游魂之變，乾坤用坎離。坎離用乾坤。震艮用巽兌。巽兌用震艮。皆爲陰陽互用。以至六十四卦，若上爻不變，則皆然。是故諸卦祖於乾坤。皆有乾坤之性也。其正以坎離爲用者，惟乾坤爲然。坎離肖乾坤，故用乾坤。

右引易漢學。

每卦有六爻。初爻爲一世。二爻爲二世。乃至上爻爲上世。其一至五世皆變，而上世不許變者。因上世變，卽是六爻變盡。則乾返成坤。坤返成乾。坎離以下，準知。如此。則八卦皆不得還其本，而八宮皆亂矣。故

五世變而爲剝。乃以上世不變。而還變於四。是爲游魂。（四在外卦，故曰游魂。如乾之世爻，上九不變。九返於四，而成離。則明出地上，陽道復行。故游魂爲晉。）又於內卦（一世二世三世）既變之後，重行變之，而內卦復返其本。如乾宮游魂爲晉。晉上離下坤。變之爲上離下乾，是爲大有。卽內卦復還乾體。故曰歸魂。（緩行以去之，歸魂於大有，則乾體復於下是也。）茲以乾宮爲例，表之如左。餘可準知。

乾宮	姤	遯	否	觀	剝	晉	大有
䷀乾	䷫乾一世變爲姤	䷠乾二世變爲遯	䷋乾三世變爲否	䷓乾四世變爲觀	䷖乾五世變爲剝	䷢乾上世不變而返於四是爲游魂	䷍內卦復乾體是爲歸魂

八宮卦次之說，荀爽、陸績、干寶等，皆承用之。如恆象曰。恆，亨，无咎，利貞。久於其道也。荀爽曰。恆，震世也。巽來乘之。（震三世，下體成巽。）陰陽會合，故通。无咎云云。蠱彖曰，蠱，元亨，而天下治也。荀爽曰。蠱者巽也。巽歸合震。（巽之世至游魂。蠱震也。）故元亨也。蠱者事也。備物致用，故天下治也。京房乾傳曰。精粹氣純，是爲游魂。陸績曰，爲陰極剝盡，陽道不可盡滅。故返陽道。道（具云陽道）不復本位，爲游魂。例八卦。干寶易蠱卦注曰。蠱者，離宮陰也。此皆用八宮世變之說。餘不勝引。

七、鄭氏爻辰及互體

鄭玄注易，以爻辰爲說。其書久佚。學者莫知何謂爻辰。自王應麟集鄭注後，姚士粦、惠棟摭采尤多。棟作十二月爻辰圖，及爻辰所值二十八宿圖。（見易漢學。）於是學者可一覽而知。陳壽熊曰。鄭氏求象，多

用爻辰。雖亦晁古者所不可廢，而以爻配辰。又就辰而求其星象皆闕。於易之本義，殆不無附會矣。故其於諸經，皆不愧爲博通，獨於易，未可謂之精詣。（讀易漢學私記。）然議爻辰者，不自亭林始。自晚明王船山，迄清焦循，皆攻之甚力。獨何秋濤作周易爻辰申鄭，雖爲高密解圍，而實無關大易本旨。

王應麟曰：「康成學費氏易，爲注九卷，多論互體。以互體求易，左氏以來有之。凡卦爻二至四，三至五，兩體交互，各成一卦。是謂一卦含四卦。繫辭謂之中爻。所謂八卦相盪，六爻相雜，唯其時物，雜物撰德是也。唯乾坤無互體，蓋純乎陽，純乎陰也。餘六子之卦，皆有互體。坎之六畫，其互體含艮震。（☶☳）。坎二至四，震卦也。三至五，艮卦也。）而艮震之互體亦含坎。離之六畫，其互體含兌巽。（☱☴）。離二至四，巽卦也。三至五，兌卦也。）而兌巽之互體亦含離。三陽卦之互體自相含。三陰卦之互體亦自相含也。王弼倚名理，譏互體。然注睽六二曰：始雖受困，終獲剛助，睽自初至五成困。（兌上坎下，其卦名困。睽下卦則兌也。其三至五，則坎也。雖坎上兌下。若覆之，以兌爲上，坎爲下，即成困卦。）此用互體也。弼注比六四之類，或用康成之說。鍾會著論力排互體。而荀顗難之。余謂互體說見繫辭。康成確然有據。說不容遮。

上來略舉漢易概要。將令初學得識漢學面目。漢諸易家之說，不外採術數家占驗遺法，而加以推演。以附會孔子之易。其於孔子本旨，殊少會心。清人治易，確守漢學。雖有稽古之勤。而宣尼窮神知化之妙，廣大悉備之蘊，（窮極化源。究盡物則。博觀萬事萬變，而得其理。以會歸於無待之極。故繫傳稱易之爲書，廣大悉備。誠窮於讚歎也。）乃愈晦而不可明。豈不惜哉。

清儒治漢易，而不欲蹈術數家之術，惟就經文，別有創發者，焦循其人也。焦氏之易，穿鑿至纖巧。學者誠爲難讀。（然如以耐心讀之，（耐者，謂心力堪任繁碎故。）取通釋及章句與易圖略，往復數番。識其途徑。綜其端緒。則縱橫分明，卻甚易領。但在習渾沌而拙解析，（此是一類人。）與超悟而厭瑣碎者，（此又是一類人。）殆閱之未肯終卷。故焦氏之書，求知音於後世，殊非易事。）初學治焦氏易，須先究漢儒之卦，與旁通、升降諸說。之卦本諸彖傳。荀慈明虞翻等皆用之。而其說皆不能盡一。焦循論卦變上下篇，駁荀虞甚詳。而歸結論曰。凡傳稱外內、剛柔、往來、上下，皆指旁通。以爲卦變，非也。以爲反對，亦非也。或舉而悉歸之乾坤，益泛而不可通矣。然則卦變之說，何所來乎。曰亦有之。乾二之坤五爲比。謂比之來，由乾二之坤五可也。然離五之坎二，亦爲比。師二之五，亦爲比也。坎三之離上爲豐。謂豐之來，由坎三之離上可也。然巽上之震三，亦爲豐。噬嗑上之五，亦爲豐也。辭也者，各指其所之。所之或當位或失道。而辭則指其所之以明之。謂此卦之吉，由某卦之所之如此。此卦之凶，由某卦之所之如此。此卦之悔吝，由某卦之所之失道而能變通如此。隨舉其所之以爲辭，謂之之卦可也。謂卦由某卦而生，不可也。故謂噬嗑上之三爲豐可也。謂泰二之四爲豐，則不可也。謂旅初之四爲賁可也。謂否三之五爲旅，則不可也。謂賁上之三爲小過可也。謂觀四之五爲晉，不可也。謂訟四之初爲中孚可也。謂遯三之二爲訟，不可也。蓋漢魏之時，孔門說易之遺，尚有存者。而術數家不求其端，不訊其末，不知各指所之之義。而以爲某爻可隨意推移，遂成千古謬說之所由來。余旣爲當位失道等圖。以明其所之之吉凶悔吝。此即荀虞之卦之說之所本。去其僞。存其眞。惜不能起荀虞而告之耳。又以易重旁通。故卦之序，不以旁通，而以反對。用反對者，正所以用旁通也。無反對，即用旁通爲序。見反

對有窮，而旁通不窮也。（中略）一陰一陽之謂道，反對之卦，不能一陰一陽，即不能合於道。故必旁通以爲道焉。（中略）卦之有旁通，知人之有夫婦也。所以反對，而後則推其所之。所之者，旁通也。且易之爲書也，參伍錯綜。引申觸類。其義每以比例互明。反對於旁通，亦比例互明者也。屯旁通鼎，革旁通蒙。屯猶革也，鼎猶蒙也。故屯蒙與鼎革，互爲比例。豐旁通渙，節旁通旅。豐猶節也，旅猶渙也。故豐旅與節渙，互爲比例。反對旁通，兩卦交互。如九數之縱橫。序卦一傳，全明乎變通往來之義。而雜卦傳，前用反對。自大過以下顚倒之，而係之以君子道長，小人道消。所以示反對之序，必散而旁通，以合消長之道也。不特此也。離四之坎初成節賁。猶離上之坎三成豐井。賁旁通困。豐旁通渙。經於困初六，稱三歲不覿，明賁上之困三。於豐上六，稱三歲不覿，明渙初之豐四。豐可例賁，則例節可知矣。困可例渙，則例噬嗑可知矣。屯旁通鼎。猶蹇旁通睽。經於屯六二，稱匪寇婚媾，明蹇通睽，而睽成泰。屯可例蹇，則例革可知矣。睽可例鼎，則例解可知矣。小畜二之豫五，而後上之豫三，爲中孚二之小過五，而後中孚上之三之比例。經於小畜象，稱密雲不雨，自我西郊，爲中孚成既濟之例。於小過六五，稱密雲不雨，自我西郊，爲豫成咸之比例。小畜可例中孚，則例謙可知矣。豫可例小過，則例履可知矣。小畜上之豫三，即小過也。履四之謙初，即中孚也。凡此經文，互相比例。明白顯然。於是傳之贊經，亦每以互明之。家人旁通解，猶革旁通蒙。傳於家人六二云，順以巽也。於蒙六五云，巽以順也。一以家人例革，則例蹇可知矣。一以蒙例解，則例鼎可知矣。井旁通噬嗑，猶謙旁通履。傳於井上六云，元吉在上。於履上九亦云，元吉在上。一以井例謙，則例賁可知矣。一以履例噬嗑，則例豫可知矣。然則以反對爲序者，示人以比例之端也。（詳原序。）又曰。史記，孔子世家，稱孔子讀易，韋編三

經。非不能解也，正是解得其參伍錯綜之故。學至此卦此爻，知其與彼卦彼爻相比例。遂檢彼以審之。由此及彼。又由彼及彼。千脈萬絡，一氣貫通。前後互推，端委悉見。所以韋編至於三絕。即此韋編三絕一語，可悟易辭之參伍錯綜。孔子讀易如此。後人學易，無不當如此。非如此，不足以知易也。（易圖略。）又曰，余既明九章。又得聞洞淵九容與說。益測圓海鏡卷首識別一冊，而其所謂正負寄左，如積相消者，精微全在於此。極奇零隱曲之數，一比例之，無弗由此而可見。因悟聖人作易，所衍之數，正與此同。夫九數之要，不外齊同比例。以此之盈，補彼之朒。數之齊同如是。易之齊同亦如是。以此推之得此數。以彼推之亦得此數。數之比例如是。易之比例亦如是。說易者執於一卦一爻，是知五宿之俱重，六燕之俱輕，而不知一燕一宿，交而適平。又不知兩行交易，偏乘而取之。宜乎左支右詘，莫能通其義也。余既悟得旁通之旨。又悟得比例之法。用以求經，用以求傳，（焦氏擯西漢以后之臆說，以文王周公之卦辭、爻辭為經。孔子十翼為傳。其實，卦爻辭，及彖、象、文言、繫辭傳等，皆孔子作。皆經也。）而經傳之微言奧義，乃可得而凝其為一。（詳易圖略。）綜前所述。而焦循治易方法，與其書之大旨，已可概見。焦氏承漢人之卦之說，而異其運用，本衍為旁通與升降之意。而兼用比例之法，以觀其會通。要歸於變通趣時。（焦氏易圖略敘目云。升降之妙，出於旁通。變化之道，出於時行。又曰，傳云，變通者，趣時者也。能變通即為時行。）此其指要也。然焦氏之書，貫穿六十四卦，三百八十四爻，而以旁通、相錯、時行及比例，以說明之。（易圖略敘目云。余學易所悟得者有三。一曰旁通。二曰相錯。三曰時行。時行者，言其變通也。）其於全易，蓋無一辭一字，不參伍錯綜之以求其通者。以為易之辭，皆文在於此，而意通乎彼。如人之絡與經連貫，互相糾結。鍼一穴而腑藏皆靈。（詳原跋。）其

所得固在是，而知亦見焉。焦氏以比例求卦爻。（焦云，謂此卦此爻，知其與彼卦彼爻相比例。遂檢彼以審之。由此及彼。又由彼及彼。千脈萬絡，一氣貫通云云。）以參伍錯綜，觸類引申，求易之辭。而其智亦止於此。其於聖人書外之意，或言外之旨，固不見其有所超悟。易之爲書，廣大悉備。其所以範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺者，正以設卦觀象，雖設言詮，而畢竟不落言詮。以方便顯示神無方易無體之妙。（無方，謂無方所。無體，言無形體。）焦循於此，全無觸悟。故其言變通，總不外窮則變云云。此雖本之繫傳。然繫傳此處，乃專就人羣事勢得失言之。人情怙其故常而不知變，則必窮。故須法天道，以善變也。天道元是變動不居。無一息而守故。（參看新唯識論。）善爲易者，當深達此旨。夫子於乾之象，首明乾元。又曰乾道變化。（坤之元，即乾元也。坤亦乾之變化也。非坤別於乾而自爲本也。變化者，乾之行健不息也。繫傳言變動不居。以此見乾元之爲行健而無息也。）三百八十四爻所發揮者，皆示人以乾元之變動不居。其變也，至賾而不可亂。至動而貞於一。故曰六爻發揮，旁通情也。宇宙萬有，一入一切。（隨舉一物而言，即此一物，徧通於一切物。而非孤存。）一切入一。（一切物，都與此一物，相涵相容。互不相離。而通爲一體。）旁通之情，於此可見。然物之相爲旁通，至賾而不可亂者，則以萬有之原於一故也。王輔嗣易略例有云。物无妄然，必由其理。（然者，猶言如此。物之如此，非虛妄所致，必由其理。理者，即下云宗也，元也。）統之有宗。會之有元。故繁而不亂。衆而不惑。故六爻相錯，可舉一以明也。（邢璹注。六爻或陰或陽，錯雜交亂。舉貞一之主，以明其用。）剛柔相乘，可立主以定也。（邢云，六爻有剛有柔，有逆有順。可立主以定之。）輔嗣此言，洞明眞極。（眞極有二義。一至眞之極，曰眞極。二即眞即極，曰眞極。）不悟貞一之主，（貞一之主，即上

云宗也，元也。但非如宗教家所云上帝。）而言變動。則將爲盲目之衝動乎。是造化如機械也。不悟貞一之主，而言旁通。則僅知萬有之互相涉入而已。猶未遠知萬有之原於一也。（一者，萬有之本體也。）焦循固不識乾元。其易通釋有曰。元之義爲始。自乾六爻，依其序推之。初三五已定。所動而行者，二四上也。乾二之坤五爲始。乾四之坤初應之。乾上之坤三亦應之。（中略）諸卦之生生，始於乾二之坤五。故乾元爲資始。（中略）凡六十四卦之生生，皆從八卦而起。而八卦之生生，則從二五而起。初四三上來行。而二五先行，乃謂之元。據此，則焦循徒以之卦義，與旁通義釋元。卽以二五先行，乃謂之元。是襲荀虞之膚表，而昧其原也。九家易釋乾元曰。（九家易，以荀爽爲主。）元者，氣之始也。元爲氣之始，而非卽是氣。則言其爲萬有之本體也。（元本冲漠無朕。而顯爲氣，卽成萬有。）虞翻釋繫傳，天下之動，貞夫一也云。一，謂乾元。此亦以乾元爲萬化之源。與九家易同旨。荀虞言乾元，俱未失孔子意。蓋田何與費氏之傳，於此大本處，不容有誤也。（虞易本孟氏，田何之傳也。荀易本費氏。）獨惜荀虞於此，無所發揮耳。焦循取荀虞之卦，與旁通諸義。而不談本體。（只以二五先行，謂之元。不以本體釋元。故是不談本體。）此所以但襲膚表也。總之，焦循之易，拘拘於卦與卦，爻與爻之比例。全書字字，求其勾通綜合。穿鑿雖工，而超悟却太缺。又只詳人事。（焦氏書位失道圖說有云。六十四卦，本諸乾坤坎離震巽艮兌之八卦。而八卦之生生，不外元亨利貞四字。而所以元亨利貞，則窮則變，變則通，通則久，九字盡之。括以一言，則謂之易而已矣云云。焦氏言變通，實只就人事言。）而闕於天道。乾之象曰，天行健。屯之象曰，雷雨之動滿盈。繫傳曰，變動不居。夫天道無待。備萬理，涵萬化。至圓滿而無所虧欠。故其變動也，恆無留滯。而新新不住。生生不息。孔子發明天道，可謂至矣。

然循只孳孳以求卦與卦，爻與爻之比例。而知於超悟。闇於天道。此可惜也。天者，人生所資始也。不知天，而能真知人乎。天病則疑云云者，言乎人群事勢也。天道其有窮乎。而焦氏能謝然洞則何。若云知易，吾何敢許焉。（焦氏若生近世，或宜治數理哲學。）

焦氏而卦氣納甲等說，若易之外道。此說固是，而猶欠分別。余以為伏羲畫卦，當初或因觀測日月與氣象而有悟。（納甲法，即由觀測日月有悟。）此儒謂應辯待之道家，非也。道家亦自得之古易家。卦氣則因觀察氣象之變。而妄臆災異。太古時之科學思想，與迷信相夾雜，自所難免。）義和以後，諸術數家皆承其道法。至孔子贊易，乃從術數不道，而獨發揮其哲學思想。遂為諸子百家之祖。孟子稱孔子為生民以來所未有，蓋有以也。易自孔子贊修後，卦氣納甲諸說，自不得不斥為外道。然由易之歷史言之，則納甲卦氣等法，當遠發展甚早，而為八卦之所自出。（言八卦，即攝六十四。）決非術數家所依托也。（商瞿傳易，然非僅傳孔子之說。而易之宗始思想，為諸術數家所承者，商瞿亦必博探而並傳之。此意已見前文。可覆玩。揚雄作太玄擬易，其根底亦在卦氣。可知卦氣之傳甚古。故雄亦依之為玄，以擬易也。）

宋儒圖書，亦古代術數之遺。清人多攻之甚力。然周子之學，要不當與康節並論。太極圖說雖未盡精微。自朱子為之注，乃多所發揮。根極理要。王船山於動極而靜，靜極復動之說，亦不謂然。且攻五行說之謬。然於圖說大旨，仍推尊甚至。橫渠正蒙，為船山易傳之所本。而船山宏闊，非正蒙比。宋學自此一變矣。（見鄧二篇。）伊川易傳，宋以來學者宗之。清儒攻宋，無所不至，獨於伊川易，猶多遵守。戴東原治三禮，宗康成。而易，獨尊程傳。（段玉裁戴東原年譜有云。先生言周易，當讀程子易傳。）唯船山譏伊川詳於人事，而

猶未足語於窮神知化。斯可謂知言已。朱漢上易，則有規模。餘亦各有所見，此姑不及。大抵宋儒爲學，貴創獲，而不以墨守傳注爲賢。務實踐，而尤以馳逞虛玄爲戒。故其治易也，一方面超脫漢師。一方面排斥輔嗣。其精神氣魄，不可不謂之偉大。然體認之功雖切，而思辨之用未宏。此亦宋儒所以自畫也。（此處吃緊。）唯其言皆根於踐履，雖復不無拘礙，要其大較，歸本窮理盡性至命之旨。而體天地神化之妙於人生日用之中。則孔門嫡嗣無疑也。清世易家，獨胡煦猶承宋學一脈。其周易函書，頗有新義。足以羽翼前賢。（胡煦易說，與法人柏格森之哲學，頗有相通者。茲不暇論。）治易者不可不究心於其書也。（胡氏易，清經解不收。世罕知其人與書。焦循易通釋，嘗稱引其說，皆無關弘旨。清末，章太炎、梁任公，時稱說清儒。而皆不知有胡煦其人也。民國以來，牟生宗三，肄業北庠。作文表章之，始漸爲人所稱述。然胡氏書，唯圖說可玩。易注、中庸說，殊無精采。）

初學讀易，且先治易緯。緯書當是兩漢經學之傳。不可與讖並論。易之原始思想，多存於緯。孔子大義，亦有可徵於緯者。彌足珍貴。古說散亡，僅賴有此耳。（近者國立編譯館，擬選定十三經新疏印行之。於易則取李氏周易集解纂疏，吾殊不謂然。集解但採衆說，殊無根柢。纂疏固有功集解，然不妨供涉獵耳。惠氏周易會通，雖築樹之業，而宗主程朱。以衆說相互發明。不無可取。總之，十三經注疏，欲於漢宋，擇善而從，殊難其選。不如任學者旁收博覽，自求心得。毋取效帝制之世，由在位者妄立標準也。）

易之源流，略述如上。若其大義，當依據孔子之辭以求之。（卦辭、爻辭、及象、彖、文言、說卦等，皆孔子作。繫辭傳，亦孔子口義流傳。已說如前。）吾平生之學，窮探大乘，而通之於易。尊生而不可溺寂。（

易曰生生之謂易。故易道，尊生也。吾人順其生生之本然，而無使私欲得乘之。則雖動應萬變，而未嘗不寂也。周子太極圖說，以主靜立人極。而自注曰，無欲故靜。明此靜，乃邪欲不作，而動靜合一之謂。非屏動以求靜也。故儒學亦主歸寂，但決不淪寂。）彰有而不可耽空。（宇宙間，萬變不窮，萬化不測，唯其富有而已。易之大有卦，明有者大。若爲耽空者戒也。佛家之學，遣有以明空。雖云甚深，但對凡情迷執有實物，而遮之。然般若一往遮撥，則其流極不免耽空。故乾坤衍化，乃大乘所不言。而空教終有反人生之傾向。）健動而不可頹廢。（易无妄之象曰。動而健。此全易主旨也。天道人事，於此得其貫通。佛氏出世之道，以寂靜爲主。宋以後儒者頗染其風，而誤解周子主靜之說。不免厭動喜靜。故言道德，則難語於有本有末。言治化，則不足以備物致用。進退之節雖嚴，而胸懷拘礙，氣魄薄弱，不能勇往以當改造宇宙之任。蓋厭動喜靜者，必流於頹廢而不自知也。夫動而健者，天之化道也。而人體之以自強。所謂盡人合天是也。）率性而無事絕欲。（生生之本然，健動，而涵萬理，備萬善，是易所謂太極，宇宙之本體也。其在人則曰性。吾人率性而行，則飲食男女，皆有則而不亂。推之一切所欲，莫不當理。如此。則欲即性也，何待絕欲而後復其性乎。夫性者，生生之本然。其存乎吾人者，即大易所謂乾以易知之知也。陽明子所謂良知。吾新論所云性智也。吾人反己而識自性。凡生心動念處，必皆有所不忍縱，不可亂者。必有不爲物役，而恆超然不容瞞昧者，此吾人天然自有之則也。誠能順此天則，而無違失，則從心所欲，而皆天理流行。故曰欲即性也。凡以絕欲爲道者固甚謬。若反對絕欲，而不知性，不務率性之功，則未有不喪其生生之本然也。易之道，以率性爲主。故無事於絕欲。備物致用，大通而無不正，一皆暢其眞性。易道所以爲至也。若夫以人生爲迷亂之叢，衆苦之聚者，其果有見於生生

之本然乎。）此新唯識論所以有作。而實根柢大易以出也。（上來所述，生生、彰有、健動、率性，此四義者，於中西哲學思想，無不包通。非獨矯佛氏之偏失而已。王船山易外傳，頗得此旨。然其言散見。學者或不知綜其綱要。）魏晉人祖尚虛無。承柱下之流風，變而益厲。（老莊不言剛健。而言虛靜。魏晉人不善學之，竟成頹廢。故是變本加厲。）遂以導入佛法。（後漢魏晉間，凡努力吸收印度佛教思想者，皆深於老莊者也。）宋儒受佛氏禪宗影響。守靜之意深。而健動之力，似疏於培養。寡欲之功密。而致用之道，終有所未宏。（易戒非幾之萌，即不主縱欲。然言智周萬物，言備物致用，言開物成務，則後儒所不省。）二千年來，易之大義，湮絕已久。晚明王船山作易外傳。欲振其緒。然於體用之義未融。（此中卻有千言萬語道不得。學者若於新論，肯下一番功。方識吾意。）情性之分莫究。（情與性，不可作二元看去。則以情非別有本故也。然情、性畢竟有分。此意須詳新論明心章。船山挾一反對陽明之成見。故終不悟性。時而說得近是。時而又成差謬。既不見性矣。而心之發用，可以不即是性，而成乎妄情或私欲，則亦不能知其所以也。余常欲訂其得失，而終未有暇。）天人之故，猶未昭晰。羽翼大易，難於兼備。新論之作，庶幾船山之志耳。

易道含宏萬有。即撮舉大義，何止數千。（馬遷稱春秋，其指數千。而易廣大悉備。何止數千之指乎。）姑抉根極。（根者根本。極者極至。）以便學者，識其統紀。

繫辭傳曰。易有太極。此言易之爲書，建立太極，是爲宇宙本體。（宇宙者，萬有之都稱耳。太者，贊詞。極有二義，曰中。曰至。至者，謂理之極至。即斥指萬有本體而目之也。中者屋棟。此本義也。引申之，曰不偏之謂中。不偏者，謂此極至之理，爲萬理所會歸。萬化所自出。是乃絕待而至圓滿。非若現實界之事物，

彼此各囿於一偏也。故以不偏形容之。）太極亦名太易。乾鑿度云。孔子曰，易者易也。（按此易字，當讀爲難易之易。謂無煩擾相。）變易也。（按此易字，與上異。乃變化義也。）不易也。（此易字，是變異義。不易猶云不變。謂雖成變化，而其德性，恆不變異也。）管三成爲道德苞籥。（按管，統也。三者，易與變易、不易也。統此三義，而成爲道德之苞籥也。本體者，以其在人，則曰性。一切萬德，皆自性中流出。如苞之含芽。如籥之司要也。）

易者，以言其德也。通情無門。（按此情字義寬。總言心靈也。心靈徧通無礙。而不可詰其所由。故曰無門。門者由義。）藏神無內也。（按神者精神。亦謂心靈。心靈者，無定在而無所不在。故言其遍藏，則若不知所由。言其藏密，亦復非爲其內。夫無門無內者，是絕待也。是人之眞性，卽萬有之本體也。）光明四通。（按性體圓明。本無惑障。）倣易立節。（按鄭康成注。倣易者，寂然無爲之謂也。鄭氏，立節無解。余以爲立節，則無爲而無不爲矣。節者符節，所以爲信也。信者信實。光明寂然之體，无形而爲有形之本。始成萬物。是至實无妄之理之昭著也。故曰立節。）天地爛明，日月星辰布設。（按此承上立節而言。萬物各得自遂者，皆以太易爲其實體故也。易言之，萬物皆至實无妄之理之顯現也。）虛無、感動。（按亦虛無、亦感動。異乎耽空之學者徒以空寂言本體也。）淸淨、炤哲。（按鄭注。炤，明也。性體卽淸淨卽炤哲。若只是淸淨而不炤哲。則是以無明爲本體也。今人談佛法，有偏言性寂，而忌言性覺者。此不獨吾大易所不許，而亦何可以此言佛法乎。但俗至有拾其唾餘，以破吾新論者。是固不足辨。夫不寂之覺，非性覺也。不覺之寂，非性寂也。卽覺卽寂，卽寂卽覺，方是性體。非見性者，何可語此。）移物致耀。（按鄭注。移，動也。淸淨，故動而成

物。炤哲，故去惑而致耀也。）至誠、專密。（按眞實無妄曰至誠。純一不雜曰專密。）不煩不撓。淡泊不失。（不煩不撓，淡泊不失，形容其至寂也，寂則炤明。）此其易也。（按此段釋易義，正顯本體具有虛無感動，清淨炤哲諸德。德者得也。言其所以得爲萬有之本體者也。）

變易者，其氣也。（按凡易言陰陽二氣之氣，與後儒言理氣之氣，皆當爲作用之名。吾於新論已言之。漢人於此氣字，似均無明瞭之觀念。夫本體淸淨炤哲，雖無形質，而非無作用。作用者，言乎本體之流行也。言乎本體之顯現也。其流行，其顯現，只有猛烈勢用，而無實質。故以氣形容之。若常途所云氣質之氣，與四時寒暑之氣，則已是斥指現實界之物事而名之。豈可以言易乎。惜乎漢儒釋經，未深究也。）天地不變，不能通氣。（按天地雖大，而常在變化中也。如謂天與地球皆爲堅固不變之物，則世界何堪設想。變卽氣化流通。不變則死物耳。）五行迭終。（按古者分析自然界之物，以金木水火土，謂之五行。五行迭終，無有一物能守其故而不變者。）四時更廢。（按准上可知。）君臣取象，變節相和。（按古者臣民聽命於君，若爲節制之一定而不可易者。及民主之義倡，則專制之害去，而天下以安。是變節相和也。易道，範圍天地之化而不過，於此可見。）能消者息。（按消者滅義。息者生義。滅故乃生新也。）必專者敗。（驗之人事，專恃其已成，而不知變。終未有不敗者。）此其變易也。

不易者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐，子伏，此其不易也。（按鄭玄作易贊及易論，云，易一名而含三義。易簡，一也。變易，二也。不易，三也云云。卽依此義。然此不易義，鄭玄以來皆不得其旨。夫易者象也。象者假彼以明此也。不易之義，蓋謂本體之流行，雖現作萬物，變化不居。而其虛無感

動，清淨炳然，則不煩不撓，淡泊不失諸德。雖復自爾，然有變易。譬如水，可成冰，亦可化氣，此其變易也。而其濕潤諸德，終不改易。是謂不易。緯言不易者其位云云。蓋以位之不易，喻本體之成變化，而恆不渝其德也。夫天上地下，君南面，臣北面，父坐，子伏，古人皆以此爲定位不易。今欲明本體之有常德而不可變易也，故取象於定位，以明之。所謂假彼以明此也。取象於位，而意不在說位。猶乾之取象於龍，而意不在說龍。特因人皆以龍爲善變化之物，故象之，以明乾道變化耳。而說者拘執於龍之象，不復求象外之意，豈不惜哉。鄭玄等徒以天地定位，不可相易，明不易之義。而不能忘象以會意。此所以闕於大道也。惜不能起康成於地下而與之論易耳。）

故易者，天地之道也。（按此易字，即謂太易。道者，本體之名。蓋謂太易爲天地萬物之本體也。）乾坤之德。（按乾坤變化，本於常德也。常德即太易。）萬物之寶。（按萬物自常德而生，寶莫大焉。）至哉易一元以爲元紀。（按此立太易以爲一元也。康成注云，天地之元，萬物所紀。）詳此所云，與孔子繫辭、彖、象、文言之旨，互相發明。可見緯書確爲商瞿後學傳授。鄭玄既爲之注，又依其義，以作易贊及易論。漢以來言易者皆宗之。六十四卦之宗要，蓋在乎此。夫緯以三義言本體。其一曰，易者，言其德也。其三云不易，即謂其德性恆常，而不可易耳。周簡子云，不易者，常體之名。常體者，正以其德常也。其二云變易，則以本體萬德，涵眾理，故顯爲大用流行，（譬如大海水，顯爲眾漚。大海水，喻本體。眾漚，喻大用或變易。）現似萬物，（現似二字，吃緊。萬物無實自體，只依大用流行而爲之名耳。）變動不居。故謂之變易也。詳緯之三義，實以不易與變易二義，最爲重要。由體成用，是不易而變易。（如大海水，全成眾漚。）即用識體，是於

變易而見不易。（如於衆漚，而識其即是大海水。）至哉斯義。哲學之洪宗也。古今談本體者，或析變易與不易而二之，如佛家即有此失。或以爲不易之體，超越於變易世界之上，如有神論者，即墮此過。或以爲潛隱於變易世界之後，哲學家誤作此計者亦不少。或即承認變易世界爲實在，而否認本體。譬如童騃觀海，只知衆漚爲實在，不知有大海水。其實，衆漚無體，其體即是大海水。而童騃之智不及知之也。余窮玄累年。深覺東西哲學家言，於此一大根本問題，都無正解。常曠懷孤往，豁然有悟。以爲體用不二，確爾無疑。遂求徵於大易，而得緯文。乃知即不易即變易，即變易即不易。古聖已先獲我心。非余小子獨得之祕也。新論由是作焉。

乾鑿度曰。夫有形生於無形。乾坤安從生。（僞列子天瑞引此，作天地安從生。）故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未見氣也。（鄭玄云。以其寂然無物，故名之爲太易。張湛天瑞注，謂如易繫之太極，老氏之渾成也。按太易即太極之異名。非如之而已。未見氣者，蓋太易一名，乃就指本體而目之，則只言其冲寂而已。至其顯爲作用，於此不涉及之。故曰未見氣也。此處須善會。若以太易爲一層級，太初以下，又各各爲一層級。而謂在太易層級之中，無氣之可見，如此作解，便成極大迷妄。夫氣者，作用之名，前已言之。若離作用，而別求冲寂之太易。太易又何存乎。）

太初者，氣之始也。（鄭玄曰，元氣之所本始。太易既自寂然無物矣，焉能生此太初哉。則太初者，亦寂然而自生。按太易冲寂，而非無作用也。作用盛大，但非如實物然。故以氣名之。氣者氣勢。謂其勢用盛也。）

太始者，形之始也。（按形者形見。作用盛大，即動勢迅疾。而形象昭見，自不容已。故繼此而言太素也

。）太素者，質之始也。（按太素，猶今云元子電子也。動勢猛疾，而有形見。則必凝成無量數之波動，如微粒狀者，是名太素。無量太素，各成聯系。遂有天地萬物可言。）

氣形質具，而未相離。（按氣形質，不可作三層級看。若強分之，則是先有氣，次有形，又次成質也。須知。全宇宙只是氣。易言之，只是太易顯為盛大之作用。譬如大海水，全現作衆漚也。亦可云只是流行無息之動勢。但以不可執為實物，姑名之為氣而已。氣勢盛大，自然形見。形見故，便似有無量粒狀之波動者然。而名為質矣。故形者，氣之形也。質者，形之似也。似者，謂似成乎質，而究無質礙也。氣便形，形便似成質。遂有氣形質三者之名。其實，則氣而已矣。氣之必有形及質與俱。猶旋火輪，與旋轉之火相俱也。旋火輪者，如燃香楮生火。猛旋轉之，便見火輪。此輪相雖不實，然與旋火相，却同時俱有。氣形質具而不相離。亦猶輪相、火相，俱而不離。非氣為父而形及質為其子若孫也。故曰氣形質不可作三層級看。此中義趣淵微。學者深思而自得之，亦至樂也。）故曰渾淪。（鄭玄曰。雖含此三德，而猶未有分判，老子曰有物渾成，先天地生。按康成言太易雖含三始，而實無分判。此其超悟，有足多者。世徒以現實界之眼光，而解析宇宙。其實，宇宙本體即所謂太易是也。太易雖含三始，即氣形質具。而形與質並無實，只渾然一氣而已。氣亦非離太易而別有自體，只是太易之顯現而已。如大海水之現作衆漚，衆漚無實自體也。然則氣形質，都非實物。而太易恆不改其沖寂矣。故於變易而見不易也。夫不易妙體，寂然無物。何可得而分判之乎。）渾淪者，言萬物相渾成而未相離。（鄭玄云，萬物莫不資氣形質三者也。按離氣形質，則無所謂萬物。而形者，氣之形。質者，形之似。形質皆非離氣而別有物也。氣者，太易之顯現。則氣又非離太易而別有物也。然則因氣形質具，而以名萬物。

卽萬物元無實自體，而同以大易爲其本體也。故曰萬物相渾成而未相離。（爲其同體故耳。）視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形畔。（鄭玄曰。此明太易無形之時，虛豁寂寞，不可以視聽尋。繫辭曰易無體，此之謂也。按鄭氏太易無形之時云云。一時字，下得太謬，何者爲太易無形時，何者爲太易有形時耶。鄭氏畢竟不悟太易，故有此妄計。若眞證解太易，則於萬象森羅，而實體沖寞無朕。孰謂有太易無形之時歟。夫不可以視聽尋者，非離視聽之地而別存也。鄭玄欲求之於無形之時。亦大謬矣。）詳此言太易含三始、（三始，氣形質也。）以說明易經之宇宙論。（宇宙論一詞，從狹義言，只約現象界。從廣義言，則通現象與本體。此中取廣義也。）義極深廣。辭極簡要。此必夫子口義流傳，而商瞿後學記之也。鄭玄注易。復注易緯。殆以其傳授有自歟。

或有問曰。先生云太易卽太極之別名。竊恐未然。太極，元氣之目。而太易，未見氣也。（虞翻易注曰。太極，太一也。禮記禮運曰。夫禮，必本於太一云云。正義曰。太一者，謂天地未分，混沌之元氣也。蓋自漢人多以氣言太極，而未深究其旨。後來多沿其誤。）答曰。否。否。夫言太易未見氣者，蓋恐人只認取氣爲太易，而不知氣之本體乃名太易。故說太易未見氣，欲令人悟氣不卽是太易耳。（其實，離氣不可得太易。（譬如離衆漚，不可得大海水。）若於氣而透悟其本體者，（本體謂太易。）則於氣，而直謂之太易，亦無不可。此乃卽用見體之說也。（謂卽於作用發現，而直悟此作用之本體呈顯。譬如於衆漚，不執爲衆漚相，而直見其是大海水。是謂卽用見體。）體用不可分。（譬如大海水與衆漚不可分。）而又不得無分。（譬如就衆漚言，漚相儼然各別。故當見爲漚相之時，卽不見是大海水。而衆漚與大海水自有分。）

者，而云以混沌元氣名太極，則戲論而已。明儒曹端曰。孔子而後，論太極者皆以氣言。此乃大謬云云。曹氏宗元公晦翁。其學篤實。於本原有悟。故能辨漢儒之謬。總之，太易、太極皆爲本體之名。不可以太極爲氣，太易爲體也。但如真了體用義者，而即用顯體，則於氣，兩目以太極或太易。義亦無妨。唯此非漢儒所及知耳。漢儒之所謂氣，其觀念極不明確。與吾以作用言氣者，絕不同旨。體用之義明，而後漢以來易家談太易與太極者，其得失自見。學者詳之新論可也。

繫辭傳曰，乾坤其易之門耶。言乾坤二卦，爲餘六十二卦之所自出。故曰易之門也。審此。則乾坤爲易之綱宗。（綱者綱領，宗者宗主。）綱宗得，而全易可識矣。今取乾坤二卦，繫辭、彖、象，（繫辭即卦辭爻辭。說見前。）略釋如左。

易六十四卦。每卦，實合兩卦而成。如乾卦䷀上下皆乾也。（下卦三爻皆陽，名乾。上卦亦三爻皆陽，名乾。合上下兩卦，六爻皆陽，總名乾卦。）然則卦皆六爻何耶。略言其義蓋有二。繫辭傳曰。兼三才而兩之，故六。六者非他也，三才之道也。（天地人名三才。）朱子曰，三畫已具三才。（下卦三畫，已具三才也。）重之，故六。（重之者，重以上卦也。）而以上二爻爲天。中二爻爲人。下二爻爲地。故曰三才之道。此一義也。乾鑿度曰。物有始。（始者始生。）有壯。（壯者壯盛。）有究。（究者究盡，物之終也。）故三畫而成乾。因而重之，故六畫而成卦。（舉乾卦，可例其餘。）詳此。蓋即中庸所云誠者物之終始之義。太極（亦名太易）本至誠无妄之理。故中庸名之以誠。萬物皆以誠爲其實體。易言之，即每一物，皆具太極全體。（譬如衆漚，皆攬大海水而成。即每一漚，皆具全大海水。）故物之有始壯究，乃物之循序以實現其所秉之誠，而

不容已也。故曰誠者，物之所以成終而成始也。（姑就物言。則物資於誠，以始以壯乃至於究，究者終也。終則又始。故三畫已成，重之以六。明物由始至終，終又成始，至誠之化，無有已止也。）此布爻以六之又一義也。（或曰。何不重之至九。答曰。下卦三畫，從始至究，究者終也。終則又始。故重之至六。故觀六爻，已知終則又始，大化無有窮盡。豈可更增，將重爲無量爻乎。）

䷀

乾下乾上，其卦名乾。乾卦六畫皆奇。奇者，表乾元無對也。（坤☷☷六畫皆偶。偶者，表坤成物，便爲相對。）太極寂然無形。（太極者，宇宙本體之名。亦云太易。已說如前。）而其顯爲作用，（作者動作，有勢能也。用者，勢能無竭故，是成萬有，即名爲用。作即是用。故名作用。太極顯爲作用。故作用無自體。而太極乃一切作用之本體也。譬如大海水，顯爲衆漚。即衆漚無自體。而其體，元是大海水也。）即說萬物資始。（作用者，勢能之名耳。勢能者，其德至健，而妙不可測，固不妨字之以神也。非科學上所謂能力也。萬物資始者，言萬物所由始，即資乎作用或勢能以始。若離作用或勢能，則亦無所謂萬物也。）故曰乾元。（此至神至健之作用，乃爲萬物所資之以始。故稱之曰乾元也。）乾元即太極也。（乾元是用。太極是體。體用不得無分。而云乾元即太極者，以即用顯體故，得名太極耳。譬如於衆漚，而知其體，即是大海水。則直目衆漚爲大海水可也。又用者，即作用之省稱。他處準知。）

或有問曰。乾元用也。而由即用即體故，亦名爲太極。是義無疑。然乾卦表以六爻，則元極似非渾一之體歟。（元極者，取乾元太極二名，合用爲複詞。）如衆漚不可爲首，（元極既非渾一之體。則是衆漚並爲元，

而無有獨立無匹，可爲庶物之首者。乾卦六爻之旨似如是。此難者意也。）則無對義不成。先生云何。（難意云，多元便非無對。）答曰。元極者，超越萬物而爲其元。（此中超越一詞，以其爲萬物本體，故云超越。非謂其超脫於萬物之外也。）繫辭傳指出易有太極。而易緯亦名之爲太易。所以明其無對也。無對，云何不爲全體。但此所謂全體，並非一合相之謂。（一合相一詞，借用中譯佛家金剛經辭。一合相者，謂混然合一，無有分別也。）顧其寂然無物，而顯爲作用。變易萬狀。（變化不窮，現作宇宙萬象。）故非一合相。良以即用顯體，則萬物粲然，莫非元極。故元極者，乃於一一物，皆見爲元極。非可離一切物，而別有混同之境界，謂之元極也。（非可，至此爲句。）是故即用顯體，則六陽俱爲元極，可謂多元。（乾卦六爻皆陽。六者，多數，即表衆陽。陽者乾也。六陽者，即於六爻所表事物，而皆見爲元極也。隨舉一爻，即是元極。易言之，隨舉一物，即是元極。如此，則無有一物而非元極者。故近多元之論也。）然多即是一。（雖大用繁興，而本體畢竟是一。故多元即是一元。）一不礙多。此所以異乎偏執之論也。（參考新唯識論。）

乾，元亨利貞。

此卦辭也。亦云繫辭。（說見前。）程傳曰，乾，天也。天者，天之形體。乾者，天之性情云云。竊有未安。夫乾亦取象於天。（亦者，乾之象甚多，不唯有天象。故置亦言。）而乾不即是天也。古之言天，本指彼蒼而目之，即星體也。天一日一夜，運周一度。其行至健。故乾以之取象。然則乾者果何物歟。曰，乾，不可以物求之也。乾，非物也。乾之爲言健也。其生生不已之勢能歟。（生生不已，即是健義。）其太易之所爲歟。（言此大勢能，即太易之顯爲如此。譬如衆漚，即大海水之現作如是。）此其運行不息。神化難畢。故象之

以天，形容其德也。而伊川直以乾爲天，則是泥於象，而不求象外之意矣。此不唯伊川之失，而蓋漢以來相承之誤也。

元亨利貞者，乾之四德。（德者得也。言乾之所以得成其爲乾也。乾無形，而舉其四德以顯之。）元，始也。言其爲萬物所資始也。始萬物者仁也。（非仁，何得爲萬物之始。）故文言曰，（文言者，孔子作卦辭而自釋之也。劉瓛曰，依文而言其理，故曰文言。）元者，善之長也。夫生生之謂仁。生生者備萬理，（生生，則不是無條理的。理無窮盡，故曰萬。）衆善自此出。（出者，發現義。）故是善之長。（只是一箇仁體，而萬善由此發現。故說仁爲長。）又曰，君子體仁，足以長人。（又曰者，亦文言之言也。）前言元者善之長，是剋就仁體言。此言君子體仁，則剋就吾人分上而言。夫仁體者萬物所資始。而以其在人言之，則曰性。以其主乎吾身言之，則曰心。（此謂本心。若夫隨形骸而有之一切私欲，則是後起。非本心也。）體者，保任之也。唯君子能保任其固有之仁體，而會萬物爲一己。（此僧肇語。即孟子萬物皆備於我之意。蓋見仁體，則無物我可分也。）故有長人之義也。（長者，君義。主義。我能以物爲一體，則足以益物，而爲物之主矣。物之於我，亦一體相親，足以益我，則亦我之主矣。故物各不失其仁體，則能互相益，互爲主也。）詳孔子以乾具元德，直釋爲仁體。證之論語，弟子多問仁。可見孔子學術之本源確在易。（參考新論，明心章。）後來宋明諸師，皆一脈相承。雖復吸收禪法，固百變而不離其宗也。（宋明儒無一不言仁。而明道識仁篇，陽明大學問，尤爲羣儒所宗。羅念菴主歸寂。世或以禪議之。然念菴極表章大學問，終不失儒學根源。蓋儒家談本體，特著重在生化之方面。而與耽空滯寂之學，畢竟殊途。學者參考吾新論中卷功能章可也。）

亨，通也。亨德，即元德之發現也。（非離元而別有亨也。利貞準此。）元德，謂仁體也。萬物同此仁體，故物莫不互相交徧。交徧者，謂物各同處互徧，而不相礙。譬如張千燈於一室之內，千燈之光，各各徧滿於一室，而互不相障。宇宙間一切物事，各各徧滿於全宇宙，互不障礙。良由萬物同此仁體，故其通暢有如此者。（文言以禮屬亨。蓋禮亦只是性分上有此通暢之德。非從外面矯揉造作也。性分，謂仁體。吾人得此生生不息之仁以有生。即此仁體之在吾人，名爲性分。）

利，和也。和之爲德，亦元德之發現。陰陽以相反而成化。反者，若故爲之，所以成其和也。萬物同此仁體。本無不相和諧者。而惑者以私智測天化，但知化道之不能無其相反，而不知相反所以成其沖和。則將以六宇爲鬥爭之府。人生唯衝突之場。易不可見，而乾坤熄，此之謂矣。（文言以義屬利。義則無私也，無私即和。然有時嚴義利之分者，則私利之利，乖而遠和，非真利也。非真利故，不可謂之義也。）

貞，正而固也。正固之德，亦元德之發現。仁體湛寂，無有倒妄，說爲正固。（倒者顛倒，是迷亂相。妄者虛妄。無倒妄故，說名正固。文言云貞者事之幹。迷妄則不可以幹事。故貞固幹事，即謂智也。李鼎祚集解可參看。）

四德以元爲首。元謂仁體。彖云大哉乾元是也。亨、利、貞，皆元也。（乾元即仁體。亨利貞，皆仁體之發現。故曰皆元也。若將四德截作四片說去。便是剖析物質之見。只緣不識仁體故耳。）仁之爲德，生生不已，備萬理，含萬善。即太極也。以其爲萬物之本體，故名仁體。亨利貞，乃至萬德，只因仁體之發現不一形，而多爲之名耳。（須知，言四德，即備萬德。）

乾坤二卦，皆具四德。在他卦，則有具舉或否者何耶。易以乾爲君。（君者主也。）坤元，亦乾元也。（坤者，乾之所爲。故坤之元，即乾元。）乾之六爻，皆乾元也。即四德備矣。坤之六爻，其體即乾元，四德備可知。六十二卦，皆本乾坤。凡坤又皆本乾。則六十二卦，莫非乾元所爲。即無不備四德。而有具舉或否者，則從修爲方面而言。故有具舉與不具舉。其具舉者，如屯卦等。（屯卦具舉乾之四德。此四德，在物爲性。屯者，萬物資乾元而始生。物生，而資陰以成形。則形有障性之可能。故曰屯難也。然物皆具四德以生，則皆可以努力進修，以顯其性，而不爲形縛。故屯卦，具舉元亨利貞也。）不具舉者，如蒙卦等。（蒙卦，明陰暈，而陽猶未離陰之錮，即性未遽顯也。蒙不言元，而非無元，但隱而不顯耳。乾元者，物之本體，豈可云無。蒙卦，明物之性猶未得遽顯。如礦植物始成，只是頑然一物質宇宙耳。及植物始生，則生命漸著，即乾元之性若將顯，而猶未也。至動物雖有心靈，而心爲形役，其性終不克顯。此正屯卦所云難也。唯至人類，則陰閉之勢將解。即其形已改變，而大腦發達，迥別於動物。故云陰閉之勢將解。形屬陰也。夫形者，心靈之工具也。工具改進，而心靈乃得利用之以發展。於是而性有全顯之可能。然亦僅曰可能已耳。人固常有心爲形役之患，而易爲禽獸之歸。心爲形役，即陽被陰錮，蒙昧之象也。故必憤悱求通，而後可資先知先覺之啓迪。以開其蒙，而復其性。此蒙之所以貴乎通而利貞也。蒙卦不具舉四德，非謂其無乾之四德也。但從修爲而言，則始於求通，而終以利貞。此其所以舉三德而不言元也。）

乾之四德，自乾卦而外，或具舉，或不具舉，各有深意。須分別求之。大底乾卦舉四德，係直顯本體。（元者，謂本體只是箇生生不息的仁體。而通暢、和諧、正固諸德，皆仁體之發現。）乃統六十三卦而言。即萬

化成萬物，無不具乾之四德。無有一卦一爻而或缺此四德者。

坤卦以下，其或具舉四德，或不具舉。則皆就修爲方面而言。如坤雖具四德，而於貞，曰牝馬之貞。牝馬性順。貞正也。則明坤道以順爲正。（形不可以役心。欲不可以亂理。物質不可以之礙其精神。是皆坤道以順爲正之義。故坤卦以下，於乾四德，其舉或否，要皆就修爲方面而言。學者卽各卦，而探求其旨。則知所以修德矣。（如蒙之亨利貞。則以蒙之自修，求通爲先。而利貞從之。故只舉三德也。又如比卦，云元永貞。比，助也。萬物莫不互相比助而生。但比之道，非可徒以利害相結也。必互敦乎仁。而胥出於正。故舉元及貞也。貞者，正固。元，仁也。不本於仁，不出於正，而可相比助者，未之有也。故比卦以修元德、貞德爲至要。今茲大戰，美總統羅斯福氏之所盡力者，亦庶乎近之矣。隨舉蒙及比二卦。餘皆可類知。）

是故卽萬物而言其本體，則無有一物不具乾之四德者。故乾卦舉四德，實統六十四卦，三百八十四爻，而無所不冒。

若就修爲而言。則吾人隨其時位不齊，而修吾所性之德。（所性云者，謂乾之四德，卽吾性故。）功在對治。（如坤利牝馬之貞，所以對治陰盛之勢。蒙之亨，則以求通，而對治蒙昧也。比之元與貞，則以仁德、正固，而對治不仁與姦詐，以成乎人相食之禍也。）他卦，皆可準知。總之，大化不齊，吾人以形氣之累，而遭不齊之化。常至中不自持，而陷於凶德。故非修其所性之德，則未能對治凶德，以全其性，而保元吉也。吉，非避禍得福之謂。全性爲吉。）或全修四德，充其性量。或偏有拖重，（如坤利牝馬之貞。蒙之亨。比之元永貞。）及其至也，則四德充周，而性分無虧矣。六十三卦，於乾四德，雖有具舉，不具舉。苟得其旨，又何偏

全之可分乎。

初九，潛龍勿用。

下爻爲初。（漢人言：易氣從下起。）九，陽數之盛，故以名陽爻。（凡陽爻皆稱九。）馬融曰，物莫大於龍。（沈驎士曰，龍之爲物，能飛能潛。）故借龍以喻陽氣也。余謂乾元，備萬理，含萬德，藏萬化。其本具無限之可能性，潛隱而未顯者，是所謂玄之又玄。蓋難以言說表。故假象於潛龍以明之。（馬云，借龍以喻是也。）象曰，潛龍勿用，陽在下也。在下者，潛藏義。（初九在一卦之下，示乾陽之具有無限可能性，潛而未顯也。）文言但據人事爲言。如爲學，則博學不教。（學非可自私者。然當其博學以廣益。則不可急於施教也。）內而不出。（內自收斂含蓄。不可以浮明淺見，輕爲發表。）於爲治，則克己以奉法。而無競於物。（不能克己奉法，則奮其私以與物競。非潛龍之道。）力行以責效，而弗耀其功。皆潛龍之義也。易道廣大，無所不冒。一爻之象，一辭之旨，學者宜從各方面去理會。注釋何能盡。

九二，見龍在田，利見大人。

田，地上也。（易之六爻，初二地位。三四人位。五上天位。曾見前文。初爻爲地下。二爻則地上也。故曰田。）出潛離隱，故曰見龍。乾元始物，其幾初動。乃其固有成物之理，潛而未形者，至是而將形。喻如龍出乎潛而見於地上也。元德至健，（元德即乾元。）萬物同利賴之。譬猶大人德施周普，爲天下所利見也。若就人事言。則君子德修學成，而可以立教。政治家審當世之得失，而合羣力以圖改造。躬犯大難而不肯退藏。皆爲天下所利見也。

九三，君子終日乾乾。夕惕若厲。无咎。

三四皆人位。故於此言君子之道。內卦已成，故曰終日。（日者，乾陽之象。三處內卦之終。故有終日之象。）內卦三爻皆陽。九二德施已普。而三尤健行不已。故曰乾乾。（乾，健也。承前二陽，健而又健。）陽剛已極。（就內卦言，則三爲已極。）而猶安於外卦之下，求進未止。日夕不懈而兢惕，若有危厲將至者。（若字，連厲字爲是。）以學言之。君子無終食之間違仁。（君子務本原之學，所謂仁學是也。仁者乾元，爲萬物始。其在於人，則謂之性。以其主乎吾身，亦謂之心。繫傳云，大德曰生。易緯云，虛無感動，清淨炤晢，皆指仁體言之。故求仁之學，只在返而識得固有仁體，任其流行無間。勿使私意私欲得起而遮礙之。日常語默動靜，皆是仁體呈露。是謂不違仁。終食之間，至暫也。暫時無可或違於仁，其嚴至矣。）造次必於是。（造次，急遽也。任何急遽時，必不違仁。）顛沛必於是。（顛沛，偃仆。雖偃仆危殆，而中恆澄定，必不違仁。）此正乾乾惕厲之象。（唯健進不息者，乃常懷惕厲。一念悠忽，即失其健。）以治化言之。當治功已著。而猶竭力求進。利之未興，弊之未去，度制之未盡適宜，羣生之未得休暢，無不本大公以運明察。竭至誠以策實行。兢業於萬幾。而常戒怠荒之生於不覺，禍患之伏於無形。此亦乾乾惕厲之象。夫勇於進學者，或以急迫致咎。勇於求治者，或以操切致咎。唯常存惕厲，則調節不失，措施得宜，而无咎矣。

三爻雖言人事，而實亦通天化。象曰，終日乾乾。反復道也。三居下卦之終。（下卦亦名內卦。）終者，所以開上卦之始也。（上卦亦名外卦。）終則又始。反復之道，於此而見。如萬物資乾元以始。既始，漸壯。壯已，必至於究。究者終也。終又將始。是謂反復。故反復者，明大化推遷。（推者，推遷不住。遷者，動義

不息。）無有已止。此其所以為乾而又乾，健之至也。（虞翻云，至三體復。故反復道。非是。）或以反復作循環解者，亦失之。（自物之由始而終，終則又始言之。似屬循環。然物非實有，但幻迹耳。若拂迹而談，只是大化之行，乾而又乾。非將實物重疊也。將顯大化推移之妙，不得不假迹以為徵。萬物終始，皆化迹也。由物之終則又始，即可見神化之健而不屈，動而愈出。故反復之義，乃假迹以顯妙。未可妄作循環會去。）

九四，或躍在淵。无咎。

四，超出於下卦之上。故曰躍。居上卦之下，仰承上爻，猶為退爻。以陽處陰，（四為陰位。九為陽爻。九四，是以陽處陰位。）故又曰在淵。或躍也，或在淵也，疑於上下無常，進退无恆矣。此以生命言之。當無機物成時，生命猶未發現。（無機物非無生命。只是未發現耳。詳新論，成物章。）及有植物，則生命已突躍而出。由動物以至人類，則生命之奮進，殆如旭日方升，其盛大不可思議。人類中而有聖哲，生命躍進，庶造其極。此從躍之方面以言，生命誠無時不在上進之中。然生命每一度躍進，而其元來所經之階地，並不因其上躍而遂毀棄。（如生命之發現於植物時期，而其元來所經無機物之階地，並不毀棄。及其躍進於動物時期，而其元來所經植物之階地，仍不毀棄。自此以往，每躍上一度，而皆不捨其元有階地。）生命本為全體性。而其表現自力也，則不能不成為各個物。（所謂物者，只是生命自力所貸，而以之為表現其自力之工具。）遂於全體而有分化。（參看新論，功能、成物諸章。）故從宇宙大生命之進程而言，一方面固見其上進無已。（即所謂躍。）一方面又見其保留元來階地。（即所謂在淵。）龍之或奮躍而欲上於天，或復不離於淵，正可以象宇宙大生命在進程中之情狀。此爻之義，深微極矣。文言曰，上下无常，非為邪也。進退无恆，非離羣也。純健之

體，（生命，純健者也。）上往者其本性，而上以下義。進以退爲據，則上下若無常，而實非無常，故曰非爲邪也。進退似無恆，而實非無恆，故曰非離羣也。（生命躍進上一階地。若與其元來下一階地相離異。其實，上下元爲一體。何離異之有。）從全體之進程看去，生命畢竟是一直上進。象曰，或躍在淵，進无咎也。夫子於此爻，而以進无咎三字贊之。意深遠哉。吾人欲善生命超拔於墮沒之中，而進於咎。亦唯果於進而已矣。

此爻以人事言。則如圖革命之大業者，以剛健而任天下之重。期與羣生共濟艱難。固時奮躍以圖功。而或羣情有未孚，事有未集，時有未可。不得不處潛以廣化，（謂化導羣衆也。）率正以率物。（當改革之任者，秉正義以爲號召，必躬自努行之。若習驕詐，則無以率物而成事。）俟時而後興。則躍而不忘乎在淵矣。或躍，或在淵，志健而處潛。其究必果於躍，而莫之禦。故象曰，進无咎也。

九五，飛龍在天。利見大人。

九以陽居天位。（五與上皆天位。上者，謂第六爻爲上。）是龍之果於躍，而飛至於天也。故曰飛龍在天。就乾元始物而言。萬物資潛在之勢能以生。此勢能之潛移默運乎萬物也，將令萬物時時捨故創新。而物皆始乎微隱，以成乎發著。如自然界，其始但渾淪一氣，隱微極矣。及至驕爲諸天，則燦然盛著。又如原形質爲生物之始。其後生機體日益複雜，乃至物種嬗變。生物界之由微而著，莫可究詰。人羣萬事之始乎簡單，終乎繁以鉅。亦與自然同例。蓋皆由潛能運物，使之捨故創新。故物得由微隱，至盛著也。此亦如龍之由潛而見，而益篤其健。（九三雖不明言龍，而以上下各爻推之，則此爻自伏有龍德益篤其健之意。）以至於躍，而飛在天也。夫萬物者，本潛能之發現。（潛能，猶言潛在之勢能。此勢能即乾元也。）其發現也，由微隱而底於盛著

。故以龍之由潛隱，以至飛而在天象之。（飛龍在天，盛著之象也。）大人之德，爲天下所利見。亦是盛著之象。故德以此，象閎物之實現其潛能，至盛著之極，有如是者。

就人事而言。如革命勢力，其始本潛伏無形也。剛健之德，眞積力久。一旦天佑人助而大業成。（天者何，自然之理，必至之勢也。佑亦助也。改革之業，順乎理而乘其勢。物莫之逆。佑莫大焉。羣衆咸曉然於公利公害之所在。爲人生最高之理想而效死。是凡皆互助也。大業之成，是豈偶然。）則飛龍在天之象也。前言大人爲天下所利見，只取盛著一義而已。今於此中，則大人者，即能成革命大業之羣衆，皆大人也。文言曰，九五曰飛龍在天，利見大人，何謂也。子曰，同聲相應，同氣相求云云。故知大人，互以聲氣之同，而相應求。非奉一尊以爲大人也。若奉一尊以爲大人，則是羣品低下，而使權力操之一尊，猶帝制之餘習耳。不得爲革命也。眞能革命之羣衆，必皆爲大人也。（或問。皆爲大人，將人各自雄，而不相從屬。奈何。答曰。一羣之內，人各自雄，而不相從屬者。則以人各懷其私故也。人之不能去私而奉公者，以其甘爲小人，爲禽獸之歸故也。若羣衆皆大人。即皆知去私奉公。易言之，卽互以公義相從屬。焉有挾私以自雄之患乎。）文言又曰。夫大人者，與天地合其德。（無私而敦乎仁，乃與天地合德。天無私覆。地無私載。）與日月合其明。（日月其明，無私照故。）與四時合其序。（四時變通，有序。）與鬼神合其吉凶。（鬼神福善禍淫。吉凶不以私。）先天而天弗違。（運會未啓。大人開物成務，而天應之。）後天而奉天時。（運會將啓。大人因時興功。不違其則。）天且弗違，而況於人乎。況於鬼神乎。（鬼神者，人情之所敬畏，以爲冥中有是物也。其實，無有也。鬼神生於人之心。人莫違也，而況鬼神乎。）詳此之言大人，實指能成革命大業之羣衆而言。易與春秋相表

異。春秋撥亂，進升平，又由升平而進太平。非羣衆皆成大人，何從革撥亂之污習，致太平之盛治乎。科見大人者，人皆大人，互相利見也。若羣衆共戴一人為大人，則羣品污下可知。而乃扱不利見者。而九五之登，固如此乎。（有問。此爻利見大人。先生作何解。而不必同旨。未免任意說經。答曰。易道廣大。無所不包通。故繫辭傳曰，書不盡言。言不盡意。聖人以無盡之意，難以言實。故假象以廣喻。廣喻者，可從多方面去理會。而不宜執一例以求之也。漢人言象，多作變幅解。故得聖人之意者，或於象中，取其少分相似。如言潛能運物，由微至著。則於大人利見，只取條著一義，以為比況。至言羣衆猛進，一切改革，趣向至治。則於大人利見，取義又別。此易象之所以為妙也。使象而可以一端解之，則聖人作易，何故其辭皆象，而不撰實說義，使義顯辭中哉。）

上九，亢龍，有悔。

王肅曰，窮高曰亢。干寶曰，亢，過也。九五盛而得中。上猶健行不已，故過而有悔也。夫乾元為萬物始。健行不已，其本性也。故天道之行，（天道，謂乾元也。其行，則健而不已也。）無所謂亢。（疑天道有亢，則是以繫物之智，而測天也。）更何所悔。（天道之行，健而又健，恆無已止。惟其誠之至也。天道無作意而成化。何悔之有。）亢而有悔者，就物言之也。萬物資於乾元以始。既始，則日益壯盛。壯盛極，而不得不歸於究。究者究盡。物過盛即亢。必歸究盡。此物則之不易也。故物至於盛極而亢，則有悔矣。為其鄰於盡也。（盛極時，非遽盡也。而滅盡之機，於此已伏。故曰鄰於近。）夫物不能無亢，而非天道之可以亢言，前既明之矣。故此爻曰亢龍，則以喻夫物之成盛極之逆也。夫物稟天道以生。物既生，而天道固在物也。然物生，

即囿於成型。而天道隱。（隱者，謂物日益成爲滯礙之物。天道乃被錮也。）物遂而至其極；則成型益固。天道將不得流行，而物失其性矣。（物乘天道以生。即天道是物之本性。物之囿於成型也日益甚。既足以障礙天道之流行。故是物之喪失其本性。）物失其性，則未有能生者也。不歸於滅盡不得也。（滅盡之謂究。）物遂而極，將遂失天道。是物之窮也。故以亢龍象之。（九五飛龍在天，是恰到好處。上九之龍，欲更上乎。則窮高而無可復之。故是亢龍。以喻物之極盛而窮也。）夫天道之行，健而又健。莫可爲阻者。物至極盛，而益成滯礙，以違天道。則必爲天行之所摧滅。（天行，猶言天道之行。）滅故所以生新。以此見天道生生之仁也。物生而有成型。至於盛之極，而益爲成型所限。將無以繼天。（天道，亦省云天。繼字，甚吃緊。萬物本稟於天道以生。然物既生，則將漸成爲機械性的死物。而不能顯發其所得於天之生生之仁。故云無以繼天也。）此其所以窮也。推而言之，凡人事之處滿居盈，而有違於天道生生之仁者。皆天之所不佑。而其窮以至究也，無可倖而免矣。（近者希特勒當德國勃興之運。而凶狡以逞。卒陷其族類於危亡。）亢龍之象，其寄意深遠哉。

用九，見群龍無首。吉。

乾坤二卦，有用九用六之文。向來易家解此，似均欠正確。惟清儒胡煦，周易函書，別創一義。頗覺新穎。（其說如詳引之，殊嫌繁。而述則不便初學。故不敍及。胡氏書，北平尚流行。武昌官書處，杭州文瀾閣，亦皆有之。）余昔頗主其說。後漸懷疑。（將來或另爲一文評之。）竊謂乾坤二卦，所以有用九用六之文者。蓋乾坤實非可分析爲二片。言乾，而坤在其中也。言坤，而乾在其中也。今乾卦六爻皆陽。則於乾坤大備之全作用中，而特舉乾以言。故曰用九。（九者陽數，乾也。）坤卦六爻皆陰。則亦於乾坤大備之全作用中，而特

爲坤以言。故曰用六。（六者陰數，坤也。）故用九用六云者，明乾坤皆用也。其體則太極也。（亦云太易。）太極本寂然無形，而其顯爲大用，則有乾坤二方面可言。（只是二方面。不可截作二片也。）余新論之言翕闢，實與大易互相發明。學者詳之可也。（今人不辨新論。有引嚴又陵譯天演論序說，翕以聚質，闢以散力等語，謂此爲新論翕闢之說所本。此乃大謬。又陵以翕闢言質力。其所謂質力，乃科學上之觀念。新論，中卷功能章，已辨之甚明。而讀者猶如此誤解，何耶。又復須知，易者象也。其辭非徧指一義，而假象以寫無盡之意。故學易者，若果通象，則必不拘一例以求之。而可從多方面去理會。亦必各有義界，而觀念不致相混。如科學上質力之觀念，固可假繫辭傳中翕闢二詞以言之。但只是借用，而與繫辭傳本義，不必相符。新論，則站在哲學或玄學之立場。其以翕闢顯大用流行之妙，與繫辭傳闢戶之謂乾，闔戶之謂坤，意義頗有相通。但繫辭傳闢戶闔戶之象，須善解，方不陷於謬誤。闢戶只是開發的意思。闔戶只是收凝的意思。不可誤計一闔一闢不同時也。因明學言，譬喻只取少分相似。不可求全肖。易之取象，往往亦然。茲不暇具論。若夫科學上質力之觀念，大易亦可賅攝。易緯，太易含三始，氣之始，新論所謂翕與闢也。氣者用義。余已言之。大用流行，即有翕闢二方面。義詳新論。形始，余以動勢迅疾解之，已見前文。此與科學上力能之觀念相通。質始，便與科學上物質之觀念略近。三始之義，須善解，不可妄作三截去領。以新論攝之，形質二始，皆於翕上，別義說之耳。又復須知，科學上之質力，亦可以陰陽言之。易之陰陽二名，本無處不可應用。如以乾坤言，則乾陽而坤陰也。以翕闢言，則闢陽而翕陰也。以心物言，則心陽而物陰也。此皆就哲學上言之。若就科學上所謂質力言，則力陽而質陰也。就人生論言之，如理爲陽，而欲爲陰也。善爲陽，而惡爲陰也。君子爲陽，而小人爲陰也。

治爲陽，而亂爲陰也。如上所舉，已示方隅。陰陽二名，皆最大之公名。唯視所表，而定其義。義各有據。不可混淆。此治易者所不可不知。學者昧於正名定辭。不獨無以讀易，而亦無可解新論。間更有以俚俗之知，教能之辭，而攻新論者。余惟一笑置之而已。）六十二卦，皆本乾坤。故更無用九用六之文。

見羣龍无首者。於大用流行，而特舉乾之方面以言。則見眾陽俱爲君長，更無有超越眾陽而爲首出之上帝者。故以羣龍無首象之。如乾卦，自初九、九二，乃至上九，是謂眾陽。且不獨乾卦而已，坤之元即乾元。是坤卦六爻，所表之一切動端，或一切物事，皆乾陽隱爲之主。坤陰非離乾陽而獨存也。六十二卦，皆陰陽相待成變。而凡陰皆以陽爲主。（陰爲質，而陽爲神。偏運乎羣陰之中而爲其宰者，陽也。）故乾卦眾陽，已統攝六十二卦之陽。易言之，六十四卦，三百八十四爻，所表一切動端，或一切物事，莫非乾元也。故以羣龍象眾陽。既於一切動端，或一切物事，而皆見爲乾元。則非獨不承認有超越萬有之上帝，即亦不可離現象而覓本體。乃即於一切現象而識本體。故爲羣龍無首之象。嗚呼，斯義微矣。至矣。（譬如於甲漚，而識其體即是大海水。於乙漚，而亦識其體即是大海水。乃至於無量漚，皆然。由此譬況，可知無有超脫現象而獨存之本體。顯與羣龍无首義符。哲學家或計本體爲超越於現象之上，及以爲本體隱於現象界之後，而爲現象作根源者，此皆妄計有首也。佛家所說生滅法，即目現象界。其所言不生滅法，即真如，是爲萬法本體。然彼決不許說真如自身有變易。易言之，即不許說生滅法，是真如所成。如此，則生滅與不生滅，截成二界。新論責其析體用爲二。誠想得其根本迷謬。夫體超用外，亦即有首。折以大易，而佛氏畢竟非知道者，無可曲諱已。）

復次以治化言。則人道底於至治之休。其時，人各自治，而亦互相爲理也。人各自由，而亦互不相侵也。

人各自主，而亦互相聯繫也。人各獨立，而亦互相增上也。（增上者扶助義。借用佛典名詞。）人皆平等，而實互敦倫序也。至人類和諧若一體。無有違對忌，挾強權，以壓制衆弱者。此亦羣龍无首之象。春秋太平，禮運大同，皆自乾元之義，推演而出。

自初九至此，通爲爻辭。與卦辭並稱繫辭。孔子或采古之占辭，而修正之，另予以新義。卽當視爲孔子所作。彖、象，皆所以發明卦爻辭。參觀之，則其義自見矣。

彖曰，大哉乾元。萬物資始。乃統天。

劉瓛曰。彖者斷也。斷一卦之才也。王弼易略例曰。夫彖者何也，統論一卦之體，明其所由之主者也。此亦孔子所作。大哉乾元，贊乾元始萬物之道大也。（程傳。）按乾元者，乾卽是元。故曰乾元。元者仁也。仁體備萬理。含衆善。偏言之，則與亨、利、貞並舉。（偏言之者。如偏取其始物之一義而言，則云，元，始也。亨，通也。利，和也。貞，正固也。詳子夏傳。）專言之。則仁統萬德。亨、利、貞皆仁也。（專言之者。謂專就仁之全體而言之也。）此言乾元，卽專指仁體而目之。萬物資始者，仁體生生不息。萬物所資之以始。（先儒云，生天生地，生人生物，只是此箇仁體。）譬如衆漚，資始於大海水也。（大海水，喻仁體。衆漚，喻萬物。）乃統天者。統者統御。天，謂諸星球或星雲。諸天燦然散著，皆乾元以爲資而肇始。故曰統天。夫諸天乃形氣之最大者。天且爲乾元之所統。而況物之細者乎。

雲行雨施，品物流形。

此言乾元始萬物，而大亨通也。雲行雨施，喻乾元生生之力，沛然沛然，盛大而不可禦。品物，物類不一

而各成其章之謂。流形者。流，謂流行。形，即謂品物各成其形。乾元以其剛健之力，流行於品物成形之中而無不在。所以為大亨也。

大明終始。六位時成。時乘六龍以御天。

此通釋利貞之義。大明，謂乾元也。乾元之體，明覺湛然，（此明覺一詞之意義極淵微。非有明解覺了之相可得故。湛然，形容其沖寂之至也。）無知而無不知。（無知者，非有知解之相故。亦非預儲有對於一切事物的知識故。無不知者，此明覺湛然之體，是一切知識之源故。）故謂之大明。（易緯云：清淨炤哲，蓋本此。）終始者，言此大明之體，其德純健不息。乃萬物所資之以成終成始也。（萬物之所以始而終，終則又始，皆資乎大明純健之德，以成其終始。哲學家如印度數論，以為萬物之生，亦由迷闇。西洋叔本華等，有所謂盲目追求的意志。皆不識乾元。）六位，六爻之位。所以表物之終始也。時成，隨時而成或化也。（物之始也，有所以始之理。非虛妄也。其終也，合其所以始之理而終。亦非虛妄。夫萬物所以終始者，皆由乾元剛健之德，隨時成化，而無窮竭故也。）六龍，六爻皆陽。故以龍象之。乘者，藏而有之之謂。天，亦謂乾元也。乘龍御天者，言萬物資乾元以始。既始，即物有自相。則乾元遂為物所藏有而內足於己者。（譬如衆漚，資於大海水以始。既始，即漚有自相。則大海水遂為漚所藏有而內足於己者。）內足者，無待於外。而其充實不可以已。故日益上達。極乎實現乾元性體而無所虧。（乾元性體四字，係複詞。）於是德用無窮。若龍之乘雲氣以御天，而神變不測也。故曰以御天。（乾之六爻，皆取象於龍。由潛而見，而躍，而飛在天，是謂御天。此以象物之實現其乾元性體也。）

乾道變化。各正性命。保合太和。乃利貞。

乾道變化者。言乾，即有坤。陰陽相待而變化成。萬物紛然並生。至賾而不可惡。（自然界，繁賾極矣。而有物有則。不可厭惡也。）至動而不可亂。（萬物恆在變動不居之中。而其動也，若有自由意志，而非迷亂。試通觀全宇宙之發展，自無機物而有機物。又由動物以至人類。一步一步，以漸顯發其極崇高而無限之靈明。則知萬變不息之乾元性體，元無迷亂。所以謂之大明也。）故知品物雖萬殊，而各得乾道之大正，（大正之大，贊詞也。正者正直。無迷亂故。不顛倒故。故謂之正。乾道只是正。道者由義。乾元為萬物所由之而成。故變元言道。其實，乾道即謂乾元。）以為其性命。（自乾元之賦予於物而言，則曰命。自物之稟受乾元以生而言，則曰性。）此无妄之象，所以云物與无妄也。（與猶畀也。謂天命於萬物，皆畀以无妄之理。无妄猶云正。天命謂乾元也。物資乾元以始，假說為天命之畀於物。）論語，人之生也直。與此云各正性命，互相印證。可見論語散見之言，必通大易，而後可得其根源。佛家說萬物緣起，無明為導首。（無明者，迷闇義。惑亂義。緣起亦云緣生。佛家有十二緣生之論。而無明於十二緣中居其首。可參看余所著佛家名相通釋。）大般涅槃經卷四十云。善男子。一切衆生，身及煩惱，俱無先後，一時而有。（佛書言煩惱，即惑義。亂義。其意義甚深微，即謂有一種迷闇的實法也。世俗以身心有不暢時，便名煩惱。此非佛書所云煩惱。切忌誤會。）雖一時有，要因煩惱而得有身。終不因身有煩惱也。詳彼所云，要因煩惱而得有身。則以煩惱為衆生之本。與此中各正性命義，根本殊途。佛氏不識乾元性海。（乾元性海四字，係複詞。海者，形容其至大無外。含藏萬理、萬德、萬化，無窮盡也。）妄計有惑亂法，為物所資始。毀生人之性。趣寂滅之鄉。豈不惜哉。（佛之徒，崇

佛稱而抑聖經。妄詆孔子以人乘。豈不可歎。非不可道。一保合太和者。太和，謂乾元性海，雖以反而成化。（乾元，陽也。其成化時，必凝爲坤，此卽一種反作用，所謂陰也。）要歸於太和。（太者贊詞。和之至也。）太和，仁也。（張橫渠有見於反，而不識仁。正是未見乾元性體。）保謂常存。合謂常和。（二語本程傳。）保合，謂不失其太和也。常存、常和，正是工夫。卽於此見本體。（須深玩。）君子坦蕩蕩。聖人從心所欲而不踰矩。一己之保合也。凡有血氣，莫不尊親。（言衆生莫不互相尊，互相親也。）天下爲公。毋或以強凌弱，衆暴寡。全人類之保合也。保合太和，是以利且貞。

首出庶物。萬國咸寧。

此結歸乾元，而更贊之也。首出庶物者，以大君超越庶物，喻乾元性體，獨立無匹也。（前言用九見羣龍無首者。謂卽用卽體。非有超脫於大用流行之外而獨存之體也。譬如於衆漚，而見其卽是大海水。非可離一一漚，而別覓大海水也。此言首出庶物者。乾元既爲萬物之本體。今就乾元而言，則乾元自是超越萬物而獨立無匹。譬如衆漚，是大海水之所爲。若就大海水言，則大海水亦是超越衆漚而獨立。兩義，互不相妨。）萬國咸寧者。以大君統萬國，而萬國咸寧。（古代中國，內而九州，外而四裔，無數國家，聯合而共戴一王。）喻乾元始萬物，而萬物各正也。（萬物各得大正之理，以爲其性命。大正，謂乾元也。）

象曰。天行健。君子以自強不息。

李鼎祚曰。象者象也。取其法象卦爻之德。伊川曰。卦下象，解一卦之象。爻下象，解一爻之象。諸卦皆取象以爲法。亦孔子作、

此以天之行健，（虞翻曰，天一日一夜，過周一度。故自強不息。朱子語錄，天形蒼然。南極入地下三十六度。北極出地上三十六度。狀如倚杵。其用則一晝一夜，行九十餘萬里。人一呼一吸爲一息。一息之間，天行已八十餘里。人一晝一夜，有萬三千六百餘息。故天行九十餘萬里。天之行健可知。按今天文家言。太陽自身旋轉，大概需時二十五日有餘，繞兜一轉。地球自轉，經二十四小時一週。公轉，經三百六十五日，五小時，四十八分，四十六秒，繞太陽一週。諸天皆運轉不已。故云行健。）喻乾元之化，至健而無留滯也。夫大用流行，（大用，謂乾元也。若卽用而顯其體，亦得名之以太極。譬如於衆漚，而不作漚相觀，直顯其是大海水。則於一一漚，而徑以大海水名之亦得。夫乾元本大用之名，而亦可名爲太極者。以卽用顯體故耳。）自無而有。（易緯云，易起無。從無入有。此義深微至極。但切忌誤會，以爲從無入有，可分先後二階段，先時是無，後時由無成有，若作是想，便成大迷惑。夫無者，言乎宇宙本體。所謂太極或太易是也。體則寂然無形。故說爲無。非空無之無。有者，言乎本體之顯爲大用。所謂乾元是也。譬如大海水，全現作衆漚。大海水，喻體。衆漚，喻用。衆漚與大海水，非異，非不異。非不異者。大海水，全現作衆漚。一一漚相，不卽是大海水故。故非不異。非異者。衆漚之體，卽是大海水故。非離大海水別有一一漚之自體故。故非異。由非不異與非異義故。衆漚與大海水，元無先後。由此譬喻。應知，無者，以體言。有者，以用言。用，是體之自身現爲如是用相。體，是用之本體。體用，非不異，而復非異。云何可分先後。是故言無，卽已有。言有，卽本無。故有無，非可作先後二階段想。總之，至有元是至無。至無而竟至有。宇宙本源，其妙不可致詰。）有也者，言其生生之盛也。言其變化不測也。萬物因資生化之勢能以成。（生化之勢能，卽說爲有。亦名乾元。）但就萬物

實，則萬物本無實，惟依生化勢能，詐現物相。喻如水中游泳已耳。（游泳，洄流中波粒也。水，喻生化勢能。游泳，喻萬物。）生化勢能雖成萬物，而其陰陽濟率乎物也，常使物捨故創新，而無一瞬可容暫住。故曰萬物本無實也。此生化勢能，只是生而不有。故乃不窮於生。（纔生即滅，纔滅即生。如此，則常生而實未有所生也。使其有之，則一度生已，即成滯礙。豈得生生不息乎。）化而不留。故乃不竭於化。（變化常新。何故之留。）以是知其健而又健。德至盛也。故以天之行健象之。

生而不有。化而不留。此大易了義也。老莊於此，乃以淪虛溺寂之習，只從任運處理會。（謂其只見爲任自然之運行。而不見其本於剛健之德也。）卻不悟生而不有，化而不留者，正由其德至健。故生化之威勢，如是其迅疾，而毫無所滯也。（不有不留，即是生化之威勢迅疾，新新而起，絕無凝滯。）老莊不曾理會天德之健。（天德，謂乾元。）於是其宇宙觀、人生觀，及修養之要，治化之道，皆與吾儒異趣。所謂差毫釐而謬千里者也。此當容當別論。

君子以自強不息者，此言人當體乾元之健德，盡其在己，而無所虧也。天道不唯任運而已，（任自然之運行，曰任運。天道，謂乾元。後倣此。）要本之健德。荀子云：天積衆剛以自強。可謂達於天化。（天化，猶云乾道變化。）天道固是任運，然實由其積衆剛以自強，故若無爲而化耳。道家不知天德之健，是其大過。）人道當體天德之健而實現之。積至剛以持之終身，百年之內，萬物之繁，無一息不在強毅奮發之中。智周萬物，而不敢安於偷以自固。（蓋以後儒務以怠於求知。不自強也。）道濟天下，而不敢溺於近以自私。（吉凶與民同患。）犯天下之大不韙，任天下之重，自是道濟天下者也。近者卑近。凡爲一己之嗜慾，與名利權勢等計者，皆

習於卑近。未能自強也。）立成器以為天下利。其勇於創作也。（器物之新創，固是立成器。政治與社會度制之改造，亦然。）洗心退藏於密。其嚴於自修也。（凡私意、私欲，種種雜染，皆心之垢。必滌去務盡。是曰洗心。密者，淵微幽獨之地。天理不昧，而隱然在中者也。退藏者，存養而勿失之。退者，返求義。存養工夫，只是向裏著力也。）此所以體乾之由初至上，潛見躍飛，積健不已，盡人道而合天德。故曰君子以自強不息也。（智周萬物，至洗心退藏，皆本繫傳。此君子自強之實也。淺人狹陋，於此等處，全沒理會。宋學只道洗心退藏。而雜以禪師宗教氣味，又多失孔門淵泉時出意思。）以者，用也。君子實用自力，以修其所固有之天德。非可曰天德在我，不假修為也。夫人稟天德以生。既生，則形氣限之，而天德難顯也。若非人能稱其自力，以修發所性之德。則將蔽於形氣，而不得顯發內在寶藏。（所性之德者，此天德乃為吾人所稟之以為性者，故云。內在寶藏，亦謂天德。）此人道所以常陷於險阻也。坎卦之象，其取義極深遠，而憂虞已切矣。（坎卦，陽錮於陰。人道之大險也。陽謂天德。陰謂形氣。）論語，人能弘道。非道弘人。（道，猶此云天德也。道者，人所固有。故人能強於自修，以弘大其道也。然道雖在人，而人若不能自強以體道，即心為形役，而人乃喪道以成為頑物。故非道可以弘大其人也。）義與易通。所貴君子體天德之健，以自強不息也。

天德者，萬德皆備之稱。而一言乎健德，則已統萬德也。健，仁也。仁者，生生也。生生不息者，健之至也。故曰健，仁也。人道體天德，體其健而至矣。

健即無掛礙。（掛者，陷於迷亂，不能向上。如馬掛於陷，不可進也。礙者，種種滯礙。如水渾濁，無明淨相。健則澈徹光明。一直向上，如日之升。故無掛礙。）無掛礙，則虛寂矣。（道家貴虛靜。佛氏說空寂。

寂一詞，解見新論。）然大易於虛寂意思，引而不發者，何耶。慮人之淪虛溺寂也。體天德者，體其健，而虛寂凝焉。（凝者，虛寂貌。謂無迷亂雜染相。）生化茂焉。體其虛寂，則將有逆生化而反人生。（如佛氏之出世。）亦或委心任運，而歸頹廢。斯尤下劣之極。（道家之學，至莊子而弊極矣。）故曰體天德者，體其健而至矣。余少嗜老莊。旋復不契。三十以後，勤探佛氏，而卒不與同。平生飽經憂患。顛沛求與。仰觀俯察。近反遠取。（近反者，反求之身心間。遠求者，博求之物界也。）久之脫然超悟。證以大易，乃有冥契。（參看新論中卷，功能章。）此理非可從文字悟入。要在自得之，而後於古人知所抉擇耳。

天行健。明宇宙大生命，常創造而無窮也。新新而不竭也。君子以自強不息，明天德在人，而人以自力顯發之，以成人之能也。（此中天德，即上云宇宙大生命，常創進無窮，新新不竭者是。吾人之生命，即是宇宙大生命，元來不二。故曰天德在人。）

繫辭傳曰，聖人成能。此易之大義也。人能未進，無以顯天德也。侈言天德之虛寂，而使人法之，以趣修，求證。（求證者，謂求證得虛寂的本體。釋道之學是也。）人將耽虛溺寂，以為享受自足。而忽視現實生活，不能強進智力，以裁成天地，輔相萬物，備物致用，以與民群共趨於富有日新之盛德大業。（不能二字，一氣貫下讀之。以上，須參攷繫辭傳。）是健德過絕，而乾元性海，有枯竭之患也。（新論融寂於生化之中。以救耽空溺寂之病。顧聞世俗佛徒不學者，妄興攻詆。盲俗習非成是，千餘年矣。固非一旦可驟濟也。）況以來，易學首亡於經師。復厄於二氏。中夏之衰，有由來矣。

自天化言，（天化，猶言乾道變化。亦即前云生化勢能。）生物進化，固若有大力者負之而趨。（大力者

，指生化勢能而言。）而非生物自力所造也。質言之，生物若不自努力，以發揮其固有之潛能，（此中潛能，卽謂生化勢能。乃生物所稟之以爲性者。切勿誤會爲本能，蓋生化勢能，卽是宇宙大生命。萬物莫不稟此而生。故本能則是生物由適應環境之努力所習成者。習慣之勢力，儲藏既久，成爲種族經驗。如鳥生而足能飛是也。故本能亦與生俱有。然若誤認本能卽是此中所云潛能，則大誤矣。）則又何有變遷進化之事乎。大易別天化，而必贊人能。（言人能，卽必注重生物自身之努力可知。）其達天人之際，非世學所逮聞也。（達爾文雖知生物之戰勝環境，由其自身之努力。然實不了生命。柏格森杜里舒諸氏，於生命雖有體驗，但所體驗者，乃從無始來，一切習氣之潛蘊者而已。此意略見新論，中卷功能章。彼等終不識乾元性海也。其所云生之衝動，非天德之健也，是習，而非性也。此義當別爲文論之。）

上釋大象。小象從略。（下小象，卽爻下象辭，此孔子自釋其爻辭也。）餘次當讀坤卦。

䷁

坤上，坤下。其卦名坤。坤卦六畫皆偶。偶者，表坤成物，物界卽有對也。夫坤，非異乾而別有本。坤之元，卽乾元也。而所以成乎坤者，以老子反者道之動一語。（見老子書第四十章。）解釋最透。原夫太極之顯爲大用，必先有一種攝聚處，（此中先字，非時間義，只是着重之詞。）以爲其自身表現之資具。此卽所謂坤也。新論說爲翕。翕闢相運。殷易首坤。（歸藏。）孔子曰，吾欲觀殷道，是故之宋而不足徵也，吾得坤乾焉。鄭玄注云，殷陰陽之書，存者有歸藏。是歸藏爲殷易。以坤爲首，最有微意。說卦曰，坤以藏之。藏者，造化有所凝聚，（此中造化，指大用言之。凝聚，謂坤也。）而生化勢能，當於此藏，乃卽利用所藏處，得以自發現

故。（生化勢能，亦即是太極之異名。）使遂化為凝聚處，只是莽蕩無物。（莽者，莽蕩，廣漠貌。）則生化勢能以又如何可見。故凝聚者，乃大用流行，不可無資具，而凝聚遂為勢所必至也。夫太極寂然無形，元無封畛。（譬如大海水，本無封畛。）其動而有所凝聚，（動者，即為大用之謂。）即有種種各別形物之資具。（不識凝聚，便現似各別的形物。如分析成物事。此理，須冥情超悟始得。）便於本無封畛中而現似封畛。（譬如大海水，現作眾漚。而一一漚相各別，即有封畛。）故凝聚，（即與太極體性不相似。）既與體性不相似，是謂之反也。（譬如眾漚，雖是大海水自身顯為如此。但一一漚相，已成個體的物事。而與大海水體性之渾一者不相似。）老云反者道之動。蓋深得於易。（道，即太極之異名。）夫坤之凝聚而成物，雖為一種反作用，而實非反也。反者，所以為和也。大用流行，惟因有所凝聚，而得顯其生化之盛。故曰反者，所以為和也。

總之，大用流行，必先有所凝聚。（先字，義見前。）即依凝聚，而立坤之名。

大用者，謂生生化化不息之勢能也，是太極之顯也。（譬如大海水，顯為起滅無盡之眾漚。）生化勢能（必假坤為資具，始遂其生化。坤成物，將至重墜，而似擬其本體。（坤之本體，即太極也。）太極顯為物也，然太極之顯為用，而先成乎坤。坤則有成為重墜的物質之傾向。如此，則坤似是捨失其本體也。）然而，生化勢能，畢竟不可物化。（物化，謂變成重墜的物質也。不可二字吃緊。易緯所云不易，只是不可物化。此處須深切體認。）常運行乎一切物之中，（此中物，即謂坤。下物字同。）而徧包乎一切物。（包者，包含。徧者，普其至大無外。無物不為其所包含也。）無定在，而無所不在。升進不退。（升進者，向上義。）清淨不雜，（無有雜染。）靈明不衰。（不衰竭也。）裕乎理而動也神。（生化勢能之發現，自有條理，而不可亂也。）故其

裕乎理，動神密，生生化化不可測也。）能轉物而不為物轉。以是，（是字，綜括上述種種義。）知其德之健
而又健也。乃太極之顯也。是故謂之乾。稱其始萬物之德，復曰乾元。（言元，即賅亨利貞，乃至萬德。說見
前。）即用顯體，則乾元亦得名太極。（此義，已見前。）

殷易首坤。謂乾道變化，必有坤以先之也。（先字，非時間義。可覆玩前文。）周易首乾。則以乾於坤為
君故也。（乾運乎坤之中，而為主宰。坤但為乾之資具而已。而數乾有君象也。）會而通之，義不相悖。

體用分疏。則說太極為體。（太極，亦名太易。）乾坤皆用也。

剋就用言。則惟乾元獨稱大用。坤有物化之虞，而難以用稱矣。

坤凝聚而似有質。其實，無實質也。坤，本非異乾而別有其原。故應說坤亦乾也。然而，乾坤二用畢竟有
分。（乾曰用九。坤曰用六。是於大用流行的整體，而分此乾坤兩方面也。）蓋以用不孤行，必故反之。有所
凝聚，將成為物，乃得為乾元之資具。而乾之生化勢能，遂有所依以表現也。（乾，即是生化勢能。言因乾之
生化勢能者，則以立辭須有主體耳。）此所以有乾即有坤。雖坤本不異乾，而卒與乾反。又且賴有此反，以成
相同之化。然則造化之奇詭譎怪，真不可思議。吾人之悟解，亦只能窺到不可思議而止，更不能進詰其所由然
。窮理至極，乃見理窮。（上窮字，是窮究之窮。下窮字，是窮乏之窮。理窮者，猶言無有道理也。）此余所
以有宇宙總是一大戲劇之戲言也。（戲劇之稱，為說是無有道理而戲的。（猶儒據此為譬。設此，遂致斷論。指
說，識物譬喻。））

坤，元、亨、利。乾坤通論也。

坤，乾之反也。乾清剛而無形。坤凝聚而似有質。（注家多曰，坤有質。此大誤。坤之爲質，只是似之。而非果有實質也。使坤有實質，則是坤與乾相對，爲二元矣。大易非二元論。鄭康成注易緯，亦知之。）坤者，乾元運行之資具也。故坤有陰象。以柔順爲德。謂其當順以從乾也。（船山易內傳曰。隤然委順之謂坤。此從其德以彰名也。）

坤具乾之四德，而於貞，則曰牝馬之貞。頗與乾異。（乾以剛健爲貞。坤則以柔順而貞。牝馬柔順而健行。故取其象。）蓋乾卦以四德顯體。（本體無形可覩。唯即其德以顯示之。）此六十四卦，三百八十四爻之所同具也。（無有一事一物，得遺四德而成其爲事物者。）而自坤卦以下，凡舉四德，或並舉言，則皆就吾人之修爲而言。明儒所謂由工夫說到本體，即此意。形不可以役心。（心，乾也，陽也。形，坤也，陰也。心不能主乎形，而爲形所役。則是坤不順從乾。陰侵陽。此佛氏所呵爲顚倒也。然欲存養心之功，必時時提醒，不使心爲形役。如顏子之非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，即使形不得役心。坤守順以從乾也。）欲不可以違理。（違理之欲，邪欲也。邪欲，陰也。屬坤。理，陽德也，乾也。邪欲不守順而違理。人道絕矣。）私不可以背公。（如帝制與獨裁之治，以獨夫專政柄，而違天下之公道，此私欲也。私欲即陰也，屬坤。少數人剝削羣衆利益，與強國兼併弱小，皆以私害公。並是私欲，屬坤而不知順。凡事之出於公道者，皆陽德，屬乾。以私背公，則陰犯陽。大逆大亂之道也。故知坤道守順，而不可侵乾。則無敢以私背公者。）明坤道在順以從陽而得貞。故以牝馬象之也。君子知此，當不迷於所行矣。

君子有攸往，先迷。後得主，利。

君子所行，當辨陰陽之幾。陽者乾德，純乎健而無私也。陰者坤類，陽明所云隨順軀殼起念者皆陰私，對坤之類也。（陽明此語，深廣至極。學者若非反己體察，而徒以粗浮知見，作一句話會去，則必不覺其有何意義。此最可惜。隨順軀殼起念者，先儒所云己私。佛氏謂之身見，亦云我見。一切私意、私欲，細自一念之微，以大至滅國覆族之禍。近之如飲食男女之逞其欲，遠之如權利角逐之殃身以禍物。其發端只是隨順軀殼起念以軀殼，坤也。隨順軀殼而趣之，一切己私，故是坤之類也。總之，萬惡之源，只是己私。己私束縛甚。人生只隨順軀殼起念，而不知趣求超越軀殼之靈性生活，便成己私。此須反己深識。）若以陰私為先，小人居心無往不以陰私為先。所以為禽獸之歸。）而障蔽固有之健德，（健德，乾元也。吾人稟此以生。孔子所謂仁，陽明所云良知，新論所云性智，皆指健德而目之也。陰私熾，則障蔽健德。猶如雲霧冪之，障蔽太陽。）人生便長溺迷惑之深淵。故曰先迷。反之，而能以小己軀殼之私為後。（後者，抑制之也。）則障蔽不生，而健德常為一身之主，流行無間。故云後得主。得主，即內部生活和諧，無不利。（世豈知人生最苦莫過內部生活遊附於理欲交戰。此即患在中無所主。得主便無斯患也。）

（附識）李氏集解云。盧氏曰，坤，臣道也。妻道也。後而不先。先則迷失道矣。故曰先迷。陰以陽為主，當後而順之則利。漢儒盡同此釋。蓋帝制時代附會之曲說也。伊川易傳云。君子所行，柔順而利且貞。又曰，陰而先陽，則為迷錯。居後乃得其常也。此仍承漢人之謬解。且與老氏之旨相類。夫君子之行，唯取臣妾柔順之道，不敢為天下先。則唯任禽獸夷狄橫行。天下事尚可問乎。此與乾卦自強不息，論語見義勇為之說，明明相反。而以此釋易可乎。余於此等處，最無取焉。（須知。坤道柔順者。謂形不可役心，欲不可害理

西南得朋。東北喪朋。安貞吉。

附志曰朋。陰志在求陽，故以陽爲朋。西南陰方。（唐崔憬曰。西方坤兌，南方巽離，二方皆陰。）陰居陰位，而不侵陽，則與陽相得。故云得朋。此喻形氣不以役心。（形氣，謂身體。陰也。坤也。下同。）而剛健之心，得爲形氣之主。（剛健之心，即前云健德。陽也。乾也。）即坤乃順乎乾，而適得其志也。東北陽方。（崔云，東方艮震，北方乾坎，二方皆陽。）陰居陽位，即陽被侵而失位。陰妄逞而喪其朋。凶道也。此喻形氣乘權，而心失其馭。（如禮記云，見色思淫，見利思得，臨難思免。只是陽明所云隨順軀殼起念，心不能統馭其身也。）夫形氣必聽命於心，而無妄動，然後安貞而吉。（形氣，坤陰。心，乾陽也。坤陰得乾陽爲主，即無妄動。是以安貞。安者，寂靜義。不妄動，故動而寂也。所以貞吉。）此坤之常道也。

象曰。至哉坤元。萬物資生。乃順承天。

坤之元，即乾元也。乾道變化，必先有所凝聚。（先字，義見前。）是名爲坤。坤者，乾之反。而乾資之以成化。乾非坤，則無所藉以運行。故於坤言元者，言坤含乾元耳。王船山易傳，主張乾坤並建。頗近二元論。此非孔子旨也。（船山易內傳，較伊川爲佳。然不及外傳。外傳嫌廣，然其明有，尊生，主動等大義，足爲近代思想開一路向。但未免粗疏。船山於哲學上之問題，猶乏精究。然其思想宏闊。於治理，禮化，尤多卓見。漢以來未有其人也。）萬物資於乾以始者，理也。（乾者，即是生化不息的勢能。而此勢能的本身，却是萬理具備的。元非迷亂。故於乾而名之以理。）資於坤以生者，材也。（坤便構成材質了。因此有物。）理健而

主施。（理非只是空洞的形式之謂。而是於生化勢能之具有無窮的條理，名之爲理。此理渾至健，所以開發無礙。施者，開發義。）材順而主受。（順者不自任之謂。坤爲材質，但順以受理之施。如吾五官百體，及周身以外之物質宇宙，此皆爲材質。故謂之坤。而吾之心，元是萬理具足。此心即理。亦謂之乾。此心炯然，爲自證知。其開通發動，以主宰乎吾身，及令攝乎萬物，且得改造物質宇宙，而無足爲礙者，此可見理健而施。坤但順受。）順以承健。譬如地承天施。故曰乃順承天也。（世俗共計，天以光熱雨露之澤，施於地。而地承之。故易順俗以取象。）

坤厚載物。德合无疆。

坤以凝聚之勢。含載乾元之健德。爲萬物所資以生。則坤德之厚，亦同於乾德之无疆也。无疆猶言無窮。故以地德合天象之。（象，猶比喻也。）

含弘光大。品物咸亨。

曰弘，曰光，曰大，皆謂乾也。含之者坤也。坤凝聚，而成爲有不齊之品物。（大用流行，元是渾全的。但凝聚，則於渾全中，而有分化。分化即成各別的物事。參考新論，功能、成物諸章。）則品物宜有互相對礙之患。然而萬物卒莫不互相聯屬，成爲全體，亨暢無礙者。則以坤含乾元。而乾元則徧運乎羣陰，無所不在。（羣陰，謂一切物，即坤也。）故坤含乾，畢竟不失其渾全。所以咸亨。

牝馬地類。行地无疆。柔順利貞。

取牝馬爲象者，以其柔順而健行。與地得類也。（地者，所以象坤。非坤卦即謂地也。坤之取象於地者，

取其德也。古者以地承天之施，其德柔順。故坤象〔〕。然坤不惟有地象，亦取象於牝馬。謂其柔順而健行也。與（坤德類也。）坤德唯順。含載乾元。而乾以其至健，周運乎坤之中。而挾與俱行。（如草木之形幹，則屬坤。而生命力，則乾也。此乃周運乎形幹之中。而形幹之生機暢發，即生命力之挾形幹以俱行也。）故曰行地无疆。无疆謂健也。坤隨乾轉。乾健而坤亦健也。坤德唯在柔順，而不可自遂。順以承乾，故得主，而利貞。（坤、謂物質。物質之勢過盛，即成乎重濁。則乾陽乃受其障礙而不得顯。於是而坤終陷於迷矣。乾陽者，心也。心本其剛健之德，以行於物之中。物惟柔順以從心，而與之俱行。即物乃得主而不迷。所以利貞。）

君子攸行，先迷，失道。後順得常。

君子所行，以陰私為先。則迷而失道。此言道者，（單以此言，謂此處道字，與見於他處者，不必同訓也。）謂事物當然之則也。（事物之有則，只是當然。如火之炎上，水之潤下。此本當爾。不可更詰所由。詩人居處必恭，執事必敬，言必忠信，亦只當然，不可更詰所由。）陰私故迷。迷，故不解事物當然之則不可違。而有失道之咎。後其陰私，（後者，抑制義。見前。）即固有剛健之心，不受障蔽，恆炯然為主於中。於是事物之感，雖萬變不常，而中恆有主，即應之以各當其則，而不可亂。故曰得常。

西南得朋，乃與類行。東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。

西南得朋，陰居陰位，而不侵陽。即順以承乾之施，而與乾俱行。故曰與類行也。類謂乾。此正申言行地无疆之義。東北喪朋，陰居陽位，而陽失位。是陰之喪其朋。陰極而將窮。若上六是也。陽必乘之，終當勝陰，而使之順從得貞。則元黃之血，所以成永貞之利。故曰乃終有慶也。（私欲熾盛之餘，而真幾終不容昧。以與

此徵乾陽之德，必不受陰私之障也。亂極、而治幾已伏。光明 勝黑暗。亦坤道終於守順之慶也。）安貞之吉，應地无疆。此申上德合无疆義也。

象曰，地勢，坤。君子以厚德載物。

王船山曰。勢，形之勢也。按地形楕圓。故其勢委順。先聖測地之精可見。此以地之勢順，象坤德之順也。（象，猶喻也。他處言象者倣此。）坤德唯順。此義深微至極。坤，謂物也。（物質，省云物。）乾，謂心也。（在新論之體系中，心與精神及生命三名，所目是一。但取義有別，而名不一耳。詳新論，功能、成物諸章。）心與物，就某種意義言，元是大用流行之兩方面。（言兩方面，即不可析作兩片去會。詳新論，轉變諸章。）另就某種意義言，則相反相成之整體，（心物兩方面，以相反而相成。詳新論，轉變章。唯識章亦言及此。）仍不能不假分主從以說明之。心爲天君。（君者主義。天者，形容其至尊也。）而物爲工具。一主一從，（物是從屬於心的。而心則主宰乎物者也。）名分秩然，不容紊亂。（須詳究新論。）心之德健。物之德順。物不順，則將成乎頑鈍，而喪其生理。（生理，謂生生不息眞幾也。其生生而有條理，故謂之生理。此即心也。）心不健，則無以潛運於物之中，解其閉錮，而流通無礙，轉物從己。（心不，至此爲句。己者，設爲心之自謂。物隨心轉，即上通行地无疆義也。參考新論。）健順象，乾心，坤物，所以合德，而設變化。大用流行，畢竟不可以矛盾法測之。非淺夫所及知也。夫失其主。喪其健。則將有持唯物之論，而逐物不反，迷以失道。生人之禍亟矣。

君子以厚德載物者。此言君子體坤之順，其德乃厚，而可以容載萬物也。王船山曰。順以受物。合天下之

智愚貴賤，皆順其性而成之。（按孔子有教無類，釋氏爲闡提說法。順其性而栽之。人皆可進於善。天下有棄物哉。我之德薄，而不足以栽物，不能順物性而成之。因我且爲棄物。而況天下乎。）不以己之所能，責人之不逮。（按此處最難。凡以己之所能而責人者，未有能容物者也。尺有所短，寸有所長。此不可以人不逮我而責之者一也。己所獨能，人或不逮。人有獨能，我所不逮者尤多。此不可以己之能責人者二也。略舉二義，以之自省。平懷順物，而物莫我離矣。）仁禮存心，而不盡橫逆之辱。（按仁以敬愛，遇橫逆而憂，則知平日自爲之私深，而愛人之意未誠也，可不反其仁乎。禮以閑邪。橫逆之來，是吾師也。）物無不載也。（按上述三者，皆可以載物之道。）船山所言，雖未及爲政，而爲政亦不外是。夫愛衆之難，而持天下之衡者，不蔑縣志之不孚。而開誠以與天下相見。則順物之性而成之。何不孚之有。不待己之能，以宰制萬類。而天下皆有其可盡之能。（獨裁之治，恃一己之能。不獨未必果能。即能矣，而蔑萬物之性者，終亦自斃。）仁以貞天下之志。禮以通天下之情。天下自消其險阻，而進於大同之宇。（大同之世。人各自由，而互不相侵也。人各自治，而亦互相助也。不相礙而互助，亦自有組織，與經綸大業。老莊偏向放任、無爲。便成極端個人主義。如何可行。）故厚德載物，易所以立人道之極。定至治之則。由之則吉。失之則凶。近世列強，以殘刻相尚。內叔制其羣。而外肆侵略。人相食之禍未已。厚德載物之義，不可以喻諸凶亂。易不可見，而乾坤熄。聖人之憂來世，爲有極哉。

初六。履霜，堅冰至。

一陰初動於下。其勢將盛。如人履霜，而知堅冰將至。自然之數也。如宇宙始於洪濛一氣。此堅凝之端也

。（太極寂然無形。而其顯爲大用，必有所凝聚，此凝聚之勢，開端甚微，只是洪濛一氣而已。）乃漸凝爲礙體。復凝成固體。蓋分化而爲散佈太空之諸天。吾人所棲地球，渺如滄海一粟。地球之上，漸生植物、動物，以至人類，生命著見。始覩乾陽之盛。（生命，乾陽也。未有動植以前，非無生命或乾陽，只是隱而未見耳。參考新論，成物章。）而在動植未發現時期，固是純陰亢極之象。（無機物，即坤陰。）及至人類，始漸離礙，（人類則心靈特別發展。心靈，乾陽也。）而仍有物化之權。（人雖有心靈，而或不能操存之，則將喪其心，而成爲頑物。蓋生所以有哀莫大於心死之嘆。）則陰勢之盛，蓋可知已。夫生命力之發揮，不得不有資具。故陰之凝聚，乃若生命所需資藉的，成其如此。（乃若二字，注意。）若無所凝聚，即浮虛無據，而生命力亦無表現之具矣。乾陽之必有坤陰，良有以也。雖然，陽（生命）以陰（凝聚成物）爲資具。利在，而害亦伏。資具既成，即自有權能。常使用資具者，轉爲資具所用。（如奴僕，資具也。而豪奴得操主之威權，主人反爲其所用。法制，資具也。積久弊生，而其餘勢，猶足使人盡力量不易超過成法舊制，而另有創新。技術，資具也。軍械設備既精，而足以驅役人類之野心，共赴自毀之途。舉此數例，可見資具之權能之大矣。）陰，資具也。陰之勢將過盛，而陽反受其障礙。此聖人於坤之初六，取履霜，以明堅冰之漸至。慎之至也。儒者之學，以變化氣質爲先。防陰暗之漸也。

象曰，履霜，堅冰，陰始凝也。馴致其道，至堅冰也。

船山曰，上堅冰二字，蓋衍文。本義按魏志作初六履霜。義較順。凝，聚也。霜，以喻陰之始凝。堅冰，喻陰之凝聚益盛。人心私欲之萌，（私欲，陰也。）其幾甚微。（猶如履霜。）若不即克伏，則滋蔓難圖。（

如堅冰至。）不容不戒。

六二，直、方、大。不習，无不利。

九五，乾之盛也。六二，坤之盛也。位皆中。（九五，乾上卦之中。六二，坤下卦之中。）而乾五得天之正位而不過。（上九便過。）坤二出於地上而不潰，故乾莫盛於飛龍。坤莫盛於直方大。大者，言其體也。坤與乾同體。（乾坤皆以太極爲其實體。太極至大無外。於坤而識其體，則一微塵，即太極也。豈非至大。）直、方，言其德也。順以承乾。（位乎中，順也。）無邪曲之謂方。無迷妄之謂直。（坤唯順乾，故直方。）直、方，故不失其大也。（乾之彖曰，大哉乾元。乾元即太極也。故至大。坤之體，即太極。本至大。但如不順乾，則將不守直方，而失其大矣。）直、方、大，故與乾同健。新新而不守其故，曰不習。（新新，常新也。方生方滅，方滅方生。故無故物可留，而常新也。參考新論，轉變章。凡物若守其故，即囿於慣習。常新，即創進不已。故云不習。）不習，則盛德日新。无不利。

象曰，六二之動，直以方也。不習，无不利。地道光也。

承乾而動，故直以方。（物不受裁於心，欲或縱肆而不從理，是坤之動，不克承乾。必失其直方也。）變化日新，不狃故習。坤德配乾。故曰地道光也。（地者坤象。坤順乾，即與乾同行。其德配乾之健。故光顯。）

六三，含章，可貞。或從王事，无成，有終。

六二，柔順中正。德足配乾，而光顯盛著。六三居其上，成乎坤體。所含者，六二之光也。故曰含章。章

猶光也。雖以陰居陽，（三爲陽位。）而有含章之美。不失其正，曰可貞。坤以承乾爲德，而不可自遂。（形必聽命於心。欲必受裁於理。）喻如人臣或從王事，雖有成功，而不自居。故得終其美也。（六三，則內卦已成。故有終象。言坤德克終於順也。）

象曰，含章可貞，以時發也。或從王事，知光大也。

坤雖凝聚而成物，然與乾同體。（乾坤同以太極爲實體。）故內含直方之美，而不失其正。（故云可貞。）雖有物化之虞，（凝聚，便有成爲物質的傾向。故云物化。）而以含直方之美故，則乾元之力，默運於坤陰之中者，終當以時發見。（如宇宙肇始無機物，幾純屬坤陰。其時乾元默運於坤陰之中，但隱而未發見耳。然經歷相當時期，乃有植物、動物，以至人類，則生命盛著。生命，乾元也，終以時發見而不容已。）故曰以時發也。坤以直方，能順乎乾，而不礙乾之發見。喻如人臣或從王事。（臣奉君命而從事。喻坤道順乾，而乾將利用坤爲資具，以自發見。是坤之順乾，猶臣之從君也。）臣供職，而王業盛。喻坤順乾，而乾始物之知，乃益光大也。（繫辭傳曰，乾知大始。此義後詳。）

六四，括囊，无咎，无譽。

此爻以人事言也。四與初同道。（初居內卦之下。四居外卦之下。）而初居地位之下，（初與二皆地位。說見前。）伏陰自怙。（故有履霜之戒。）四處重陰之中，（坤卦六爻皆陰。故云重陰。）而爲人位。（三四皆人位。說見前。）乃有意沈晦，退而自守。（四居下卦之初，未至於五。故非進。）故以括囊爲象。（伊川云，晦藏其知。如括結囊口而不露。）若王船山當明之亡，圖謀光復，而卒不獲。乃竄身猺洞，著書以待後。

此義也。

象曰，括囊无咎。慎不害也。

船山曰。欲退藏以免於咎，則無如避世而不居，危言則召禍，莫若韜其道。括囊不發，人莫得窺其際。慎之至也。按船山釋此爻之義甚精。君子處濁世之道，有時不得不如此。（注意有時二字。）然後世鄉愿之徒，守此為常。且以為藏身之妙術。則不達此爻之旨也。夫子於需卦繫之辭曰。利涉大川。大川，險也。涉險而不憂乎困窮。剛健之至也。宜與此爻參互觀之。

六五，黃裳。元吉。

黃者正色，於五色為得中。（吾國古時以黃色為得中。以其異於黑白之駁者，尤非青赤之極者。）裳在下，而又有帶佩以掩之，飾在中也。六五雖以陰居尊，（五在上者天位。說見前。）而能守中敘，（五居上卦之中。故云處中。）有黃裳之象。（黃者，五色之中。裳者，飾在中。陰陽之處中而不亢。其德順也。）夫二五皆中。（六二，下卦之中。六五，上卦之中。）六五處尊之位。（坤之德順。至於六五，則益順也矣。故云大順。）承乎乾，而助乾之發。（坤為乾之養具，故言助發。）體配元亨。（元亨謂乾。見前。）是以元吉。

象曰，黃裳元吉。文在中也。

王弼曰：坤為文。（坤有文象。）五在中。（五爻，在上卦之中。）故曰文在中也。按王弼但以象言，而未明其義。夫六五處中而不亢。坤之順德，至此所謂益厚。以是，徵其能承乾之施，（施者，謂乾元之所施，獻運乎坤陰之中，而使坤陰隨己俱轉。心之宰乎物是也。此中己者，設為乾元之自謂。）而與乾同行也。（同行

，猶云與轉。坤隨乾轉，則坤亦乾也。豈其滯於對待之域哉。）

上六，龍戰于野。其血玄黃。

上六，陰亢已極。則陽必奮起。龍謂陽也。不獨取象於龍。于野，卦外之象。（乾陽不見於坤卦。故以于野象之。）坤六陰畢見。則六陽隱伏，而終不予陰之自尊，必將破重陰之錮，而流通無礙，以顯其主宰之勝能。（乾陽運行於坤陰之中，而實主宰乎坤陰者也。）如宇宙肇始無機物，唯是頑然物質。而生命或心靈，殆經長期猶不可見。（物質屬坤陰。生命或心靈，則乾陽也。）然其時，非唯有坤陰而無乾陽。（坤陰亦省云陰。乾陽亦省云陽。）但陰方盛，陽乃隱而未見耳。然陽終必戰勝羣陰，而救其失道之迷。（陰不順陽，即迷以失道。）唯人也，稟陽德之盛。乃以官天地，宰萬物。轉物而不為物轉。（自植物、動物，以至人類，則生命或心靈，發展漸至極高。故人者，天地萬物之主宰也。陽之勝陰，徵之植物出現時期，而始見其端。至人類發達時期，則益以著明矣。未有生物之時，陽固隱而不見，非無陽也。及自植物出現以後，生命或心靈漸著，始運用物質而無礙。此陽之戰陰而勝之也。通觀宇宙全體之發展，始於陰盛而陽隱。終至陽道大行，統馭羣陰。若非陽之力戰，則陰暗之勢，將不可解。然陰亢極，而陽之戰，自不容已。斯亦奇耳。）其血玄黃者，戰必有傷。故血玄黃。血不足惜，乾道所以大亨也。文言曰，陰疑於陽，必戰。（陰亢而侵陽，故陽疑之，疑則必戰。）為其嫌於无陽也，（如生命或心靈未發現時。全宇宙只是羣陰。幾無所謂陽。）故稱龍焉。（稱龍者，明羣陰之世，非無陽也。雖暫為陰所伏，終不能不戰也。漢人皆於此誤解，謂陰亦假龍，故稱龍。不知，乾坤互相涵。乾卦中有坤象，如品物即坤也。坤卦中有乾象，如上六之龍是也。何可以龍為陰之象乎。）猶未離其類

也，（陽不孤行，必資於陰。故陰者，陽之類也。陽之戰陰，但伏其後顯之勢耳。非滅之也。若滅之，則將離其類，而爲孤陽矣。宇宙豈其如是。陽戰勝陰，要非離陰而獨在也。故曰未離其類。王弼、侯果，誤以龍爲陰象。其解此爻，並誤。茲不及辯耳。）故稱血焉。（戰不能無所傷也，故稱血。血不足憂，陽道所由開通也。荀爽曰，血，以喻陰順陽也。）夫玄黃者，天地之雜也。天玄而地黃。（天者，陽之象。地者，陰之象。干寶曰，陰陽色雜，故曰玄黃。）此言陽戰勝陰，俾陰順陽，而成其沖和。九家易曰，玄黃天地之雜，言乾坤合居也。干寶曰，陰陽合則同功。（按陰陽本非異體。但陰偏盛，而陽不顯。其說陽受侵逼，而若不合也。今陽戰勝，而陰順陽以成化。故曰合則同功。此借用干寶語，而義與干寶不必全符。）可知陰陽本一體，（乾坤本渾一之全體。以其同爲太極之顯現故。譬如衆漚，同爲大海水之顯現。衆漚實非各各異體。）畢竟不相矛盾也。（陰陽以相反而相成。矛盾非其本然也。）

象曰，龍戰于野。其道窮也。

六陰皆見，於象窮極而無餘。陽必起而乘之。以人事言。如暴秦之專制也極，而陳勝、項梁、劉季皆興。蒙古之蹂躪夏人也極。而徐壽輝、張士誠、朱元璋乃不得不起。近者德國希特勒之徒，凶暴狡詐之毒，極至而窮。於是同盟國群起而覆之。後此倘有爲希特勒者，其結局亦可知。凡人事之狂惑昏亂，皆陰象也。陰迷失道，窮而不知反。窮斯必至。陰窮，而陽道必興。陽之初興，不得不與亢陰之餘勢相戰。戰則不避其傷，以此見陽德之健也。

用六。利永貞。

乾曰用九。坤曰用六。其義見前。茲可不贅。坤凝聚而成物。乃乾元所憑以發見之資具也。故坤道以承乾為正。坤不順乾，即失其主。（乾元者，主宰乎坤者也。坤自專而不順乾，故失其主。）將至物化而不反。（坤順乎乾，即與乾同行，而融合無間。坤不順乾，便成為頑固的物質。而剛健大明之力用，即所謂乾者，乃受坤之障礙而不得顯也。）此其失道之迷，為可懼也。故坤道之利，唯在永貞。貞者，卦辭云牝馬之貞，以順陽為正之謂也。貞而曰永，無可改易之辭也。坤必順陽而不可違礙，是坤道之永極也。

象曰，用六永貞。以大終也。

萬物之生，秉乾之知以為性。資坤之質以成形。故乾，始萬物者也。而坤終成之。（乾惟知故，至神而含萬化。為萬物始。坤惟質故，而萬物資之以各成其個體之形。使惟有乾而無坤，則只是沖寞無形，萬物何所資以成乎。故知乾始萬物，而終乾之化，以成萬物者，坤效其質故也。或曰。乾坤為二元乎。曰，否，否。坤與乾同體，但作用異耳。此意詳在前文。覆玩之可也。）坤唯順乾，永持其貞。故能承乾，而終其成物之功。是以贊之曰大終也。

坤卦文言，茲不及釋。學者深思而自得之可也。或有問言。乾之上九，有亢龍之悔。坤之上六，有龍戰之病。然則造化固不能無過歟。答曰。深微哉斯問也。造化只是德盛化神。其流行自不容已。非創[illegible]固日新富有。不可謂其有過。但萬物資於造化以始以生。（造化者，乾坤合而成化之謂。乾曰萬物資始。坤曰萬物資生。覆玩前文。）則造化即在物。（如大海水，成衆漚。則大海水即在衆漚。豈可離衆漚而別覓大海水哉。）物成，而各有形限。則緣形限之拘，不復能體現造化之德。而其力之所用，不能超形限而同於大通。則亢與窮之患

，於是乎起。（物與物互相對立。物各用其力，而不知超形限以同於大通。則患出斯作。大通者，忘乎形而得其性，萬物一體也。）而昧者遂以之歸過於造化。其實，造化不當任過也。嗚呼，斯理微矣。

如上略釋乾坤二卦。今於繫辭傳中，有一二處，摘取而釋之如左。

乾知大始。坤作成物。

古今哲學家，多以爲宇宙人生，由一大迷闇之勢力而開始。（佛家十二緣生之論，首以無明。無明即是一種迷闇的勢力。爲萬物所資始。數論三德，一曰闇。亦爲萬有之因。與佛氏無明說略同。叔本華等主張有盲目追求的意志。而吾國易家伏曼容，釋蠱卦曰，萬事起於惑。雖非易之本義，而伏氏之思想，於此可見。今哲學家談生命者，其言生之衝動，大概與叔本華之意志論較近。）此未了生化之真源也。夫子贊易，曰，乾知大始。明乾以知故，而大始萬物也。（大，猶贊辭。）此所謂知，自非常途所云知識之知。乾彖言大明，即此知義。易緯云，清淨照哲，與迷情無雜。微妙無內，光明四通云云。（見易緯乾鑿度上。本講前文亦已經引過。）皆釋此知義。乾元即太極也。（即用顯體。故說乾元即是太極。此義詳前。）太極備萬理，含萬德。虛明無礙。（無障礙。無倒妄。是云無礙。無知而無不知。本無一毫迷情。是體虛明。）故說爲知。惟知故神。神故發起萬化。爲萬物所資始。故曰乾知大始。

坤作成物者。作猶言能。（能者能力。）坤之凝聚，現似有質。（現似二字，注意。）其實，無有實質，只是能而已。能現似質。（能力之運行，至猛至疾，便現似物質。）似有質故，萬物依之成形。故由坤作成物

乾以易知。坤以簡能。

乾以易知者。易字，猶如難易之易。（易者，平易義。但此平易一詞之意義極深。）易緯乾鑿度言。易有三義。一曰，易者，易也。（下易字，即作難易之易讀。）後自解云。（後者，謂乾鑿度。下同。）不煩不擾，淡泊不失，此其易也。（此段明難易義。）詳後以不煩不擾，淡泊不失訓易。（按不煩，言不爲私欲或惑染所煩擾也。不擾，言不爲惑染所屈撓也。此皆形容寂靜相。淡泊不失，亦是寂靜相。與清淨義同。蓋以寂然不亂，故說爲平易。）正釋此中易字。（易緯，當是七十子後學所傳。其說多依據卦爻辭，及彖、象、繫辭傳等。）乾之所以爲知，而非是迷闇，乃以其易故也。（易者，省言之，即寂然不亂之謂。已見上注。寂然不亂，故大明。故說爲知。）故曰乾以易知。（乾元之體，寂動而復寂。本無昏亂。故非迷闇。哲學家談本體者，罕能證解及此。）

坤以簡能者。簡與易同義。（簡有深靜曰簡。亦寂而不亂之意。）坤與乾非異體故。（同以太極爲其實體。）其德同也。（易簡之德同。）上言坤作。今變作言能者。作以功言。能以力言。其義一也。（功亦力義。）坤有成物之能。正以其簡故。（簡者，寂然精靜之謂。寂然無形者，神也。神故有勝能。遂成萬物。）故曰坤以簡能。

易簡，德也。言知能之所以得成其爲知能者也。夫無知而無不知，無能而無不能者，其德易簡，寂然不亂故也。韓康伯注云，天地之道，不爲而善始，不勞而善成，故曰易簡。則侈虛言，而不究實義矣。今之談者，或更以易簡作簡單解。其胡亂至極，又康伯所不屑道也。

易則易知。簡則易從。易知則有親。易從則有功。

此戒修為害也。夫乾知，坤能，乃所謂天地之心也。而天地之心，即是吾人之心。非可判而二之也。此心元是易簡，本無雜染。（雜者所謂私欲，佛氏謂之塵，亦云雜染。自儒者言之，此實後起，非本體上所有也。）才反求即得，故云易知。故而勿失。故云易從。（吾人易簡之心，即是天地之心。吾人日用之間，能不失之放肆。即易簡之心恆存。其與萬事萬物相流通者，自毫無間隔。如此。則即知即行。何難從之有。）易知則能親。（反求易簡之心，即知萬物本吾一體。故能推己及物。）故有親。（論語，一日克己復禮，天下歸仁。）易從則無窮。（推其易簡之心，而發為萬行，則萬行真實。無有虛妄。）故有功。（不求功，而功歸之。）後文易解，略而不釋。

易有太極，是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。

此一節，從來易家，各家異論，皆支離而不究其旨。案易者，變易。變易不從空無而起。（然說易有太極，太極者，變易之本體也。）是生兩儀以下，即謂太極妙體現作變易大用也。（太極妙體四字，作複詞用。變易大用四字，亦作複詞。太極顯為大用，譬如大海水，現作眾漚。）言生字，皆發現義。非所生者為子，生之者為父之謂。太極生兩儀者，兩儀，謂陰陽也。太極寂然無形，（凡言無形者，謂無有如現實界所見實物之形也。）無形，非空無之謂。（太極固是真實，自有其本體也。）而顯為大用，則有陰陽兩方面可說。用不孤行，必以相反而相成，此皆太極妙體之所為。故曰是生兩儀也。兩儀生四象者，四象謂四德。（四德，元亨利貞也。以其在人言之，則曰仁義禮智。其實，吾四德，即四時之德。）或以四象為四時。其實，四時可以象四德。春生，（春時，萬物發生，而以繁衍。）元或仁之象也。夏長，（夏時萬物長養，莫不通暢。）亨或禮之象。秋成，（秋

時萬物成熟。）利或義之象也。（義主裁制得宜，故以秋成象之。）冬藏，（冬時萬物收藏。）貞或智之象也。（收藏，靜象也。靜則明智。）四時配四德。漢人固已言之。但於此中獨不作四德解。是其蔽也。太極圓含四德。（離四德，無所謂太極。）然必現作兩儀，而四德始顯。（一言乎兩儀，則是太極已成爲用也。）而所謂德者，正於用上見之。太極本無不設爲用之時。然吾人不妨假想，如太極未成爲用，則沖漠無朕，雖含萬德，而究未發現。）故曰兩儀生四象。四象生八卦者。言八卦卽賅六十四。非止舉八卦而已。太極生兩儀，兩儀生四象，此明太極流行之妙。四象生八卦，則明聖人體太極之德以畫卦。六十四卦，三百八十四爻，無一卦一爻而非表太極之蘊也。卽無一卦一爻而非明四德之流行也。此其所以定吉凶而生大業者，一皆原於天德而無妄也。故曰四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。聖意昭明如此。而從來易家，各逞臆說，亦不可解。

易之爲書，廣大悉備。（方面極多，不可以一隅之智測也。故謂之廣。規模極鉅。含藏萬有。故說爲大。天道、人事、物理，無所不包通。故云悉備。）範圍天地之化而不過。（範圍者，擬範天地，而周備其理也。）曲成萬物而不遺。（曲成者，循物之則，因物之宜，裁制萬物而不遺其利。）蓋乃淺識之所困於仰鑽。上智之所窮於讚揚。（欲讚揚之，而難得如分之辭也。）上來略釋乾坤大義，稍爲學者津梁。若其蘊奧，則有非文字所能盡者。

講至此。本欲結束。然猶不能已於言者，序卦一篇，昔人多疑爲非聖人之言。此陋見也。余以爲序卦，非聖人不能作。其義宏闊深遠。嘗欲取而釋之，而未有暇也。茲略舉上篇數節，稍疏之，以見其概。

有天地，然後萬物生焉。盈天地之間唯萬物。故受之以屯。屯者盈也。

乾坤二卦之後，繼以屯卦。乾有天象。坤有地象。屯者，萬物始生之象。故云有天地然後萬物生也。太空之中，諸天體凝成。而地球爲太陽系中之一行星。其凝固之勢，與氣溫之度，至適宜於生物時，則萬物始生。此屯之所以繼乾坤也。

屯之象曰。屯，剛柔始交而難生。動乎險中。大亨貞。雷雨之動滿盈。富哉斯言。剛柔始交而難生，動乎險中者。剛謂陽。柔謂陰。交者，相反相成義。陰陽若反，而實融和。萬物以之生。故老曰，萬物負陰而抱陽。（萬物稟陰而成形。故曰負陰。形成，而生生之幾，運於形中。此生生之幾，亦云生命力，亦云心靈，即陽也。故云抱陽。）難生者。物雖稟陰陽以生，而物之初成，則皆爲重濁的物質。其生命力或心靈，猶不得顯發。所謂無機物是也。當此之時，宇宙大生命，將實現其自力，若不得不自造工具者。於是成爲物質過盛的無機物。（工具或物質，本生命力之所自造。但其既成，則與生命幾成對立之勢。）此乃勢之所不容已者。然陰陽始變而生物之時，既已物質化。（物質化者，謂成爲物質的東西。）此即生命陷於險難之時。故曰難生也。夫物化即失其生命，（物化，即物質化之省詞。）險難孰大乎是。生命不得不以自力造工具，（即物質。）而險難亦於是乎生。但生命之意義與價值，亦以戰勝險難而始見。使無險難，則何以顯生命之剛健、創新、與易簡等德，（易簡，即清淨湛寂寂然不亂等義。）而見其神靈與崇高，爲不可屈撓者乎。動乎險中云云者。生命奮進乎險難之中，以闢通物質，而使之順己以俱行。（己者，設爲生命之自稱。）行大亨而至正。（亨，通也。貞，正也。）是故生命力，充周法界。（法界一詞，係借用。猶云全宇宙。與佛典本義不符。）嗟大無匹。喻如雷雨之動滿盈。（雷雨之動，形容其偉大也。）

屯之象曰。雲雷屯，君子以經綸。此言吾人之生命，即是宇宙大生命。吾人當自努力，以顯發吾所固有之生命力。超有限而證無限。（有限，謂身體。此是物質的，個別的，乃有分限者也。無限，謂生命。吾之生命，元與天地萬物之生命爲一。是生命固徧運乎一切物之中，無定在，而無不在者。故云無限。）是不啻吾人從險難之中，自創新生命。（吾人雖固有生命，而錮於有限之中，即不能舒發其生命。今能超有限而證無限。則雖復其固有，而實自力創造之所新得也。）喻如君子經綸之盛，悉由自造也。雲，喻真積力厚。雷，喻震迅猛起之勇。處屯之時，將發揮其生命力，以出險難，非如雲如雷之威勢，何以克濟。故曰雲雷屯也。

有天地，而後萬物生。萬物生矣，而其生命在險難之中。即以動乎險中，而生命力，乃和進益盛。故曰屯者盈也。乾坤之後，受之以屯。其義宏遠矣哉。夫怖險難，而求出離者，佛氏之妄也。（今之佛徒，每不肯承認佛氏爲出離。此求順俗，而適自甘迷罔也。自阿含以至後來小宗大乘諸經，明明以出離爲教旨。强容矯亂耶。）處險，而盡其智力，以與物競，同人道於虎狼，喪其生命而不覺者。（此中生命一詞，與常途所用者不同義。說見新唯識論。蓋此云生命，即謂吾人與天地萬物所同具之本體也。）是又佛氏之所訶爲顛倒者也。然則履險而健動，知本而至正者。　本謂生命。（大易其至矣乎。

屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者蒙也。物之穉也。

物始生必蒙，蒙者蒙昧，童穉之象也。生物之始，若無機物，則完全蒙昧，無心理現象可徵也。（實非無心，只是全不顯發。）若植物，則似有心理現象，而未著也。若動物，則其心作用已著見，而不能發展以至高明。此猶不離乎蒙昧也。人類自動物進化而來，雖不能無蒙昧之痕，而當可求通，以抵於極高明之境。此人道所以

終於蒙獸也。蒙之彖曰。蒙，山下有險。險而止。蒙。按蒙之上卦爲艮。艮有山象。下卦爲坎。坎陷也，故云險。物之始生，其生命或心靈，猶爲物質的形軀所錮閉，而不得顯發。是爲險陷之象。當初未得遽通，若山爲之障。故云山下有險。遇險而不求通，乃止乎險，卽終於蒙。故由險而止。蒙。蓋戒。以剛濟險之道（在易繫以求通，而不可止於險。此蒙之所爲以亨行，乃得時中也。（亨，通也。詳蒙卦。）

物稚，不可不養也。故受之以需。需者，飲食之道也。

生類繁滋。卽資生之事益衆。故屯蒙二卦之後，受之以需。需者，飲食之道也。尚書言民生厥惟食貨。貨義亦通也。人羣未開化時，猶物質稚。生養之道，未知精究也。必以求通，則智德力俱進。乃能講求生產。開發物資。大開利源。而後四海無困窮之憂。羣黎有生遂之樂。此需卦大義也。需之彖辭曰。（亦卽爻辭，皆名彖辭或曰彖辭。）需有孚。光亨。貞吉。利涉大川。按有孚者，人羣相生相養之大計，惟相交以孚信，而後可。孚信不立，則爾詐我虞。此攘彼奪。而生產事業無所措手。故貴於有孚也。光亨云云者。光者，闢之象。其義顯義也。明（明無闇也。）通，（通則均也。）而後不以私害公。不圖小己之利，以剝大羣，毋使羣己俱蒙其福。（小己者，個人之在一羣，一國是小己。一國之在世界，一民族之在全人類中，皆羣之小己也。）是爲得正而吉。故曰光亨貞吉。（今吾國之官僚資本主義，與列強之侵略主義，皆非光亨，故不正而凶。）利涉大川者。彖云，險在前也。凡不便於民生之度制，欲改造之，恆有險難在前，而難於圖始。非剛健以持之，未能涉險而不陷也。彖云，剛健而不陷，（不陷於險。）其義不困窮矣。彖之釋利涉大川，可謂精深切明。凡言民生計者，不可不知需卦之義也。

飲食必有訟，故受之以訟。

訟，爭也。爭端必起於飲食。凡權力、名位，乃至一切利害之爭，皆飲食之推也。發生之後各有階段。而待從者過從。則爭不得不斷。爭之起也，皆由強者凌弱。智者欺愚，而愚弱受智強之壓；遂不得不互相勉於智且強，以與欺陵我者抗。此自然之勢也。（訟卦，實為被侵者說法。此不可不知。）訟之繫辭曰。訟，有孚，窒惕。中吉。終凶。利見大人。不利涉大川。按鬥爭之事，由受欺陵者之互相結合，以抗凶暴。故貴有孚信。若皆以利害相要約，而無信義可持守。則內自離散，何以禦敵。此有孚所以為訟之要道也。窒，塞也。（心懷畏懼，若抑塞也。）惕，懼也。當爭之時，苟偷者必敗。懼則好謀而成。故倘窒惕。中吉者。中謂中正。爭而勝，必以中正之道自處，乃吉也。終凶者。爭而不知所止曰終。夫爭而勝，猶不務息爭，將以暴易暴，是終於爭也。凶孰大於是。利見大人者。凡爭之不得已而有爭。而總持大計者，必須有大人之德。公而守信。明而不偏。（凡以騙詐為能者，必圖近利而無遠計者也。故詐生於不明。）乃為天下所利見也。（今次世界大戰。同盟國正需要此等領袖。）不利涉大川者。大川，險之甚也。狂躁以冒險，而不惜其過。無不覆亡者。老言狂風不終朝，驟雨不終日。即此義也。（德之民族極可愛。而誤於昏狂之希特勒。惜其不聞吾大易之義也。）鬥爭，為愚弱者求自存自立之武器。（愚而能爭，雖愚必明。弱而能爭，雖弱必強。）故訟卦六爻無不吉。（初六曰終吉。九二曰无眚。六三曰終吉。九四曰安貞吉。九五曰元吉。上九亦不言凶。）從來易家，多以訟為惡名。則由誤以訟為訴訟之訟。而不知，訟者爭義，乃指愚弱者對於凶暴之一種鬥爭。（須知，言鬥爭，必指愚弱對於凶暴而言。若強陵弱，智欺愚，則名為侵害。豈可以鬥爭名之乎。）未可以訟為惡名也。且易辭皆象。訟之

爻辭，固有取象於訴訟者。是在善通其意。要未可以訟卦爲說訴訟之卦也。訟之九五曰，訟，元吉。九五以陽居中。（九陽爻。五者位之中。）爭而勝，自處中正。故元吉。漢武戰勝匈奴，而未嘗虐待其種類。頗符此爻。王弼以九五爲聽訟之主，（弼云：爲訟之主，以斷枉直。）則失之遠矣。

訟必有衆起。故受之以師。師者衆也。

爭之甚者爲戰。大戰之後，必有一番羣衆運動。凡國內，或國際間之種種不平，是爲鬥爭之原因者，戰後。必由羣衆共起而滅除之。故訟卦之後，受之以師。師者衆也。師卦，上坤下坎。坤爲衆。衆見於上，是羣衆發動之象。坎卦，一陽居二，得中。（二爲下卦之中。）是有德之丈人在下，而爲羣衆之領導者也。（在下者，謂其未執政柄也。今者甘地之在印度，亦近之。）師之繫辭曰，師，貞，丈人，吉，无咎。此言羣衆運動，必出以正固。（若非所持者，正而且固。即是羣盲妄動。而可名羣衆運動乎。其凶危無可倖免矣。）而有丈人長德領導其間。然後吉，無咎。聖人重羣志。而於羣情，有戒辭焉。彖曰，師，衆也。貞，正也。能以衆正。可以王矣。王者往義。此言羣衆所持者正。以此動天下。而天下無不歸往於其所呼號之下也。（非謂有一人在上，而天下歸往之也。）師之爻辭，多取象於兵事。而意不在兵事。猶之乾以龍爲象，而意不在龍。坤以牝馬爲象，而意不在牝馬也。爻辭於此不及釋。學者須善通之。

衆必有所比。故受之以比。

比，輔也。助也。羣衆必互相輔助，而後可共存共榮。故比次師而言之。比卦，上坎，下坤。水在地上。（坎爲水。坤爲地。）物之相切比無間，莫如水之在地上。故爲比也。比之繫辭曰。比吉。原筮，元，永貞。

旡咎。不寧方來。後夫凶。按卦辭，方舉卦名，而首贊之曰吉。聖人之重視比道，讀見於辭矣。原，本也。筮，擇也。孟子曰，道二，仁與不仁而已。推原二者之可，而慎擇之。要以仁爲常道。不仁則其變也。（反常之謂變。）近爾文物競之論，使人有天地不仁萬物爲芻狗之感。達氏但據一方面之觀察，而妄臆物性恆如是。則大謬矣。元，仁也。（元爲仁，見乾卦。）物之本性也。（萬物皆憑此生生不息之仁德而生。故說仁爲萬物之本性。）永者，永恆。物之爭競而不仁，非其性之常也。而其仁之本性，自永恆不失。故吾人擇於仁不仁之間，能依仁而行，則物我無間，息其爭競，互相比輔若一體。如是。則萬物各得其所性之正。故曰元永貞。旡咎。（從來易家，釋此中元字，皆謂有道之君，爲人臣之所擇而親比者。此說誤。緣由內傳，亦踵其謬，今謂元指九五。九謂乾元，卽仁也。九五語失辭衡，正顯仁德。）不寧方來者，人之不能自保其安寧，方來互相比助。若獨立自恃，以逞志侵略爲先，視求比爲後。則雖夫也，（程傳：夫者，剛立之稱。傳曰，子南，夫也。）而無可免於凶矣。（今者德國之亡，正是後夫凶。）伊川曰。凡生天地之間者，未有不相親比而能自存者也。此互助論之始。比卦之義，確然有徵。非物競之論所可撼也。彖曰，比，吉也。比，輔也。下順從也。此言人互相輔，必各自下，以互相順從，乃可互相輔也。先儒皆以臣下順從君長釋之。大謬。象曰，地上有水，比，先王以建萬國。親諸侯。夫物相親比而無間者，莫如水在地上。故比卦取象於此。比道大明，而後世界大同可期。建萬國，親諸侯，卽聯合世界上一切國家，而爲統一之結構。此大同初步也。春秋太平之治，於斯發端。

比者，比也。比必有所畜。故受之以小畜。

比之爲比，人互相下，以互相輔也。互相輔，則各有所畜以相濟也。故小畜次比。畜而曰小，比道之始。

（初付地道。國界種界，未盡泯也。）尚非大通之道。所以畜者小也。小畜卦，乾下，巽上。（六爻之中，唯四爲陰爻。餘五爻皆陽。）六四以一陰係五陽。（下卦三陽，健行方銳。而六四在上以止之。五上二陽，復爲陰牽。彼云：陰牽其陽也。）欲牽動而畜其有餘。（陰爲凝斂。牽動謂五陽。陽健於行，是有餘也。陰牽其中以鎮攝之勢。所以畜其有餘也。）故謂之畜。畜而未宏，謂之小畜。彖辭曰，小畜，亨。密雲不雨，自我西郊。案六四一陰在上，而近於天。（五上皆天位。四近五也。）故爲密雲之象。（李鼎祚曰，雲雨者，陰之氣也。案六以陰居四，而近天。故爲密雲之象。）李氏集解云。四互居兌，西郊之象。（互體義，詳前。兌卦以方位言，居西。）於時爲秋。秋季收成，凝斂之象也。）夫密雲不雨，以喻斂而不發。小畜之義也。象曰，風行天上，小畜。（此卦，乾下，巽上。巽爲風。乾爲天。）君子以懿文德。此言世運險遭，人類當畜養其力，以增進文明與道德之懿美。畜道唯在乎是。固非因獨立自修戰備者所可僞托也。（今列強唯務侵略。平時努力戒備。當其未發，亦未嘗不曰且畜養吾力也。其實，此等本爲人類自毀之瘋狂工作。與畜義正相反也。）

物畜，然後有禮。故受之以履。

小畜，畜以文德。故禮興焉。此履卦所以次小畜也。履者禮也。履卦，兌下，乾上。故有上天下澤之象。（乾爲天。兌爲澤。）履之彖辭曰，履虎尾。不咥人。亨。案此卦，六三以陰居陽。（三爲陽位。）而履二陽。（履之下卦，兌也。兌之初二皆陽。六三以柔而履之。）故有履虎尾之象。彖辭所謂柔履剛是也。夫禮，非由外鑠。乃因人心自然之理，而爲之禮數。（自然之理，亦云天理。如事親，有冬溫夏凊之禮。因人子之心自不忍忘其親。故爲之禮以達之。非人心本無愛親之理，而假立法以飾之於外也。）禮以行爲質。（禮之質

，在於一己之外，知有他人。否則恣小己之私欲，無禮可言。）故有柔順義。然其持守甚嚴，有以強權相干者，雖威勢甚盛，必執禮以抗之。雖鈇鉞在前，必秉禮以當之。雖外誘滿前，必守禮以絕之。此履之所以體柔順而行剛健。有履虎尾之象也。不咥人亨。內行堅實。不畏虎咥。而虎亦不能咥之。終吉。象曰，上天下澤，履。君子以辨上下，定民志。辨上下者，上謂上達。下者下達。論語，君子上達。小人下達。上達則隆禮。下達反是。上下之辨明。然後民知正趨向，以自定民志。（此中志字，以心之所之言，即趨向義。）詩曰，相鼠有體。人而無禮。人而無禮，胡不遄死。唯其不甘下達。故志定如此。（漢以來儒家，皆以辨上下，爲正尊卑之分。如君尊而臣民卑，男尊而女卑之類，皆有定分而不可易。此非聖人意也。容當別論。漢以後，二千餘年經師，其釋經皆囿於帝制時代之心習，而不究於大道。深可慨也。）

履而泰，然後安。故受之以泰。

人皆由乎禮，即天下之志通。故泰卦次履。泰者通也。泰卦，乾下，坤上。繫辭曰。泰。小往大來。吉亨。按蜀才云。小謂陰也。大謂陽也。泰卦，坤陰往而之外。（上卦亦云外卦。坤在上，故名之外。）乾陽來而之內。（下卦亦云內卦。乾在下，故名之內。）謂乾氣下降，坤氣上升，天地之氣通也。（天者乾之象。地者坤之象。）以天地氣通，喻萬物之情通。所以爲泰。象曰。天地交。（按交猶通也。）泰。后以財成天地之道。輔相天地之宜。以左右民。案虞翻以后爲君。非是。后與後通。言泰，然後人道大亨，存以財成天地之道云云。財，裁通。天地之化不齊。如自然界之幽賾奇詭，其勢力有足抑伏吾人，而若不可抗者。吾人終必盡其智能以深窮之。自官能所接，以至視聽不行之地，無不據實測以推求。探賾索隱。乃使自然寶藏，洩盡天機。而

吾人得伸於自然之上。凡所以備物致用，立成器以為天下利。因天道地產之宜，而益之以人力，俾創偉大之功。佐者，無所不用其極。裁成輔相之義如此。人有之知能，與乾坤之知能，通一無二。豈不偉哉。以左右民者。左者佐也，右者助也。此言人互相佐助也。泰卦與履相次。履，禮也。人道成乎治之休，必非徒恃法治。而禮治其本也。通天下之志，錫萬物之情，莫盛於禮。禮者，自抑而不忘乎人。（自抑其私，故公。公卽通，而能不忘乎人也。）故能互相佐助也。夫裁輔天地者，徒任知能而已。其於通志遂情，猶未逮也。必人人相勉於互助。然後群情不隔於形骸。群志無分於彼此。斯乃大通之運。泰安之極也。故言裁輔，而必極其效於左右民。

泰者通也。物不可以終通。故受之以否。

泰之後，次以否者。世界非絕對也。萬有本無常也。物不可終通，將變而成否。否，塞也。泰安日久。人將習於偷。偷也者，萬惡之源也。（萬善本乎剛健。萬惡成於偷懈。非嚴於自反者不知也。）故泰久而否。否卦，坤下，乾上。言乾氣不下降，坤氣不上升。則是天地不交，而萬物不通也。彖辭曰。否之匪人。不利君子貞。大往小來。此言否塞之世，人失其性，而不成為人。故曰匪人，謂非人道也。然人道衰絕時，亦非無孤陽之存。（君子為陽之象。匪人之世，猶有君子，卽能獨存人道者。）但孤陽為羣陰之淫勢所掩，（淫者，不正之謂。）而無以行其志。故曰不利君子貞。王船山曰。不利君子貞，非利於小人之不貞。亦非君子可不正而利。陰據要津。（陰在內卦，是據要津也。）君子無所往而得利。貞且不利，況可不貞乎。然君子雖不利，而固保其貞也。此言利者，與害相對之辭。大往小來者。陽往外。（乾在上。上，外卦也。）陰來內。（坤在下。下，內卦也。）與泰恰相反。象曰，天地不交。否。君子以儉德辟難。不可榮以祿。世道方否。君子雖欲救天

下之溺，而志不獲通。則且儉其德以避難。（儉德者，謂韜晦其身，不以德見於世也。）而於乘權得勢之徒，棄之如遺蛆。方將以姓字彰於世俗為恥。而况可榮以祿乎。雖然。君子終不以儉德避難，為處否之常道也。君子固有時不得不出於此。但若以此為處否之大常，則君子唯獨善自私而已。復何補於世道。明之季世。吾鄉有杜蒼略先生者。（杜濬，于皇之弟也。于皇事蹟，見李元度清朝先正事略。）終身不交一人。不出戶。常默然無言。居宅近一小山。每日夕，必登臨其上。或望空而嘯。或仰天而哭。偶見有人過山下者，即急伏地面；若懼人之瞻視也。如是以終其身。或曰，先生傷明之亡。痛心切齒而至此也。或曰。先生於人生之感，其必有獨至而不溷乎人者也。非徒亡國之感而已。先生入清世，久之始卒。有著述，不示人。臨終，悉火自焚之。後人竟不可考其思想。先生處否之運。可謂儉德辟難矣。余獨惜其止乎此也。否之上九曰。上九，傾否。先否後喜。象上九，陽剛之極。故能傾覆否運，而使之轉泰。其先否極。今乃否傾而泰，則有喜矣。儉德辟難，自是權時之宜。而上九之爻，特示傾否大義。一傾字，實顯迴轉天地本領。非剛健至極，何能收此奇功。聖學廣大，於斯可見。而漢以來儒者言君子，處否，只知儉德辟難。罕聞有惻然以任傾否之大業者。何怪世道日下乎。

或問。世運一泰一否。是萬化之循，無往不復，乃循環之論也。斯與進化論相反歟。答曰。否。否。世之言循環者，以為今之所見，於古為重現。後之所見，於今為復現。以此言循環，則宇宙唯守其故，（往復不已，仍是故物。）而無創新可言矣。大易之義，殊不如是。夫以事物之自相言，則剎那生滅，元無實質，不容暫住。（自相猶云自體。參考新論轉變章。）是其創新無已，謂之進化可也。以事物之類型言，則若有大常。前者滅，後將生，而新生者，猶與前物同類也。（如後生之人，與前滅之人，同屬人之類型。）夫以事物萬殊

。（萬殊，即互相對待也。前云世界非絕對者以此。）而各事物之自相，實皆無常。但各有類型而不易。（如個人生滅無常。而人之類型，則是有常而不易。）由事物之自相無常，而其類型爲不易故。遂於同一類型之事物，雖本生滅無常，而不守其故者。今或見爲有實物焉，往而復返，且以循環。如日之朝出於東，夕沒於西，常如是往復而不已，則謂之循環也。其實，日之自體，確是剎那生滅，未曾暫守其故。今者東出西沒之日，已非昨者東出西沒之日。而以今之日，與昨之日，其類型同故。遂覺有實日體，如是出沒循環。其實，日體非故。不可以今此之東出西沒，爲昔之東出西沒者也。世運之一泰一否，本無所謂循環。但以前代常否泰迭乘。後世亦常否泰迭乘。故通前後觀之，常若古今皆一否一泰之局。此循環之論所由興。然試深察古今之變，則後世之否或泰，與前代之否或泰，其在精神與物質各方面之表現，要自有各時代特具之點。不可謂後之所爲，一切皆返於前之故轍也。大易本明剛健日新，與變動不居之盛德。豈可以循環論之曲見，妄測易義哉。夫宇宙萬象，唯是相對，而非絕對也。（此就萬象言。故非絕對。若於萬象而識其本體，方是絕對。）故老曰，天下皆知美之爲美，斯不美矣。皆知善之爲善，斯不善矣。故有無相生。長短相形云云。是故世運，否泰迭乘。由其後後，返觀前前。雖常在進化之中，而每一進化之階段，有其泰運。即不能無否運之徵伏，而將乘時以發。有其否運，即亦不能無泰運之徵萌，而將乘時以盛。（所謂否泰迭乘者以此。）世運進化，似有若干階段之殊。（如狩獵之社會，是一階段。農業社會，又是一階段。過此以往，可推知也。）而每一階段中，各有其所謂否或泰。即最後達於吾人理想之大同世界，恐亦不能長泰而無否，或既否而不復泰。（恐亦，至此爲句。）則以世界元爲相對，而人間世終無絕對的泰與否。佛經說一切衆生，皆可成佛。即皆登究竟位，極樂莊嚴。此圓宗徽

家嚴岩之彌留。要亦只可托之於西方極樂國。（佛教中有淨土宗。其說以為，西方有極樂世界。無量諸佛常生其間。而阿彌陀佛，實於此主化。衆生誠心念之，卽得生西。）非必人間有是境也。大乘有宗言。衆生有五種姓。（此詞若詳解，便極繁瑣。茲略釋大意。蓋以衆生根器有五種。如具有佛性，及善惡性者，皆得作佛。其不定性者，可作佛，亦可沉溺。小乘則難作佛。唯闡提終不得作佛云。）其闡提者，畢竟無成佛期。世間既有闡提，何得唯有極樂之泰而無否乎。然則佛法終亦不離易道也。夫萬物固常在進化之中。而進化者，要於一直向上。如佛書設喩有云。若箭射空。箭箭相承，終不退墜。（佛書以此，喩進修工夫無間斷。）以此象徵人用功，取喩極有妙趣。而人羣進化，決不如是。余嘗遊履危峯。徑途險阻。無可直行而前。時復退而旁繞，再闢上登。雖在前進長途之各階段中，常不免忽前忽卻。然通而計之，則只有進前，而未曾後卻也。人羣進化之程，略近於是。否泰迭乘，為進化中所不能免。亦猶山行之前卻不定，（前，喩泰。卻，喩否。）終必達於高峯耳。若誤計否泰迭乘，為反進化之循環論。則其不究理道，而謬於易義已甚矣。且進化無終極也。造化固時時毀其成功，而創新不已。人羣進化亦無終點，卽無圓滿之止境。然此非人道之憂。唯常在不圓滿中，而後人生有自彊於行健與日新之樂。否則一達止境，更無所事。而人生意義，亦黯淡無足言矣。泰否二卦，義蘊深廣。學者所宜盡心也。

物不可以終否。故受之以同人。

否則思通。故否卦次以同人。同人之卦，離下乾上。乾為天。離為火。二至四，互巽。巽為風。天在上。火炎上而從之。得風益熾。（參考鄭玄易注。）是蓋否極之世。羣衆悔禍。漸去昏濁，而向於文明。（同人之

下卦爲離。何妥曰：「離爲文明。」）其始必由少數善類，盡己以率物，漸感風俗。天下之人皆知向善，而不甘污下。善類多而善氣昌。故爲火炎於天之象。繫辭曰：「同人于野，亨，利涉大川，利君子貞。」蓋同人者，天下之人，皆有向善之心，即皆能去私以同乎人。（自私則不能同人。惟心存乎善，便無往而不同人也。）于野者。野謂曠遠。同人以廓然大公之心，而無所私暱。故言于野。（形容其心量之虛曠廣遠，無私欲之累也。）同人承否之後。將通天下之志，以除天下之患，非無險難。故有大川之象。然六二以順德處中，（二者，位在中，）五陽和同。以衆君子剛健之德，而當移風易俗之任，必無不濟。故曰利涉大川。君子之貞，不利於否之世。今否勢既傾，人皆嚮善，以與人同。君子秉大公至正之道，而樂與天下人共由之。如鳳翔草偃，無所不利。故曰利君子貞。象曰：天與火，同人。君子以類族辨物。同人，下離，上乾。爲火炎於天之象。此喩善道大昌。文明之運，世界大同之幾也。君子以類族辨物者。天下將進大同。必非以一部分優勝之力，宰制他部分而有之同軌。必各民族，各展所長，各效所知。於平等之中，有互助之誼。是謂類族。異類之大，則區分。天異氣。地異產。辨其物宜。以通有無。財無不均。生無不遂。是故否之世，人道絕而不通。同人之時，人與於善。而否傾。會通之德大行。君子當否之運，所爲獨立不懼。善推斯人之徒與而誰與。不信人道終絕也。

序卦篇首，釋其數節。用示方隅。餘所未釋，學者深思而自得之，亦一樂也。

易道廣大。無不包通。（無所不包含，無所不通貫。）漢儒象數，既不究其旨。（如以識乾元，萬物皆始。此義何等深遠。若推演之，即無量文句，亦說不盡。而荀爽釋曰：消分爲六十四卦，萬一千五百二十策，皆受始於乾也。策取始於乾，猶萬物之生本於天。如此作釋，便與所云大旨，全無關涉。汝需不知何緣，甚謬誤

皆此類。王輔嗣雖掃象數，而純本老氏虛無之旨。不悟剛健興創新之盛德。其於孔門外王之道，尤漠然未足聞焉。）宋明諸師，大抵承輔嗣掃象之流風。而原本性命以立說。但解悟或有未澈。而其言又多拘於日用踐履之間。其於治理，又不過敷陳君道，臣道，與上天下澤之分等等義趣。（此亦遠紹漢儒。）蓋本秦以來帝制之思想而釋經。分明與聖人範圍天地，曲成萬物，與時偕行之道，全無似處。二千餘年學術，名爲宗孔。而實沿秦漢術數之陋，中治者專制之毒。大易本五經之原。易義不明，餘經更何可說。余少時，由注疏以窺經。而不悟注疏自爲注疏，經自爲經。因妄詆聖文。中年以後，姑置注疏，而密探聖意。欲有所造述。而余年且衰矣。後之學者，將有成吾之志，是所望也。（注疏雖不得聖意，要不可不讀。以前儒之解，供吾參考。而虛懷以究聖人之旨。則得失易見。若鄙注疏而不治，亦未見其能窮經也。）

易義且止於此。春秋以下，更不及詳。然略提綱要，以待後之達者。何必成之自我乎。

二　春秋及尚書

春秋一經，自漢時有以左氏與公穀爭立。至魏晉時，爲左氏學者有杜預，遂昌言春秋非孔子所作。預序左氏傳集解有曰。春秋者，魯史記之名也。記事者，以事繫日。以日繫月。以月繫時。以時繫年。所以紀遠近。別同異也。故史之所記，必表年以首事。年有四時，故錯舉以爲所記之名。周禮有史官，掌邦國四方之事。達四方之志。諸侯亦各有國史。大事書之於策。小事簡牘而已。孟子曰，楚謂之檮杌。晉謂之乘。而魯謂之春秋。其實一也。韓宣子適魯，見易象與魯春秋，曰。周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德，與周之所以王。韓子所

見，蓋周之舊典禮經也。周德既衰。官失其守。上之人不能使春秋昭明。赴告策書，諸所記注，多違舊章。仲尼因魯史策書成文，考其眞僞。而志其典禮。上以遵周公之遺制。下以明將來之法。其教之所存，文之所害，則刊而正之。以示勸戒。其餘，則皆即用舊史。史有文質，辭有詳略，不必改也。故傳曰，其善志。又曰，非聖人孰能修之。蓋周公之制，仲尼從而明之。左丘明受經於仲尼，以爲經者，不刊之書也。故傳或先經以始事。或後經以終義。或依經以辯理。或錯經以合異。隨義而發其例之所重。舊史遺文，略不盡舉。非聖人所修之要故也。又曰。其發凡以言例。皆經國之常制。周公之垂法。史書之舊章。仲尼從而修之，以成一經之通體。其微顯闡幽，裁成義類者，皆據舊例而發義。指行事以正褒貶。據此所云。杜預直不承認孔子有作春秋一事。彼以爲春秋發凡標例，皆經國之常制，周公之垂法。史錄之舊章。仲尼從而修之耳。由杜預之說。春秋只是史書。不得爲經。史之凡例，遠承周公。孔子何得尸創作之名。預注左氏，乃宗周公而抑孔子。不知其果何用意。預懷纂篡之逆。或因孟氏有孔子作春秋而亂臣賊子懼之言，遂抑孔子以逞其姦歟。陸淳春秋纂例，駁預之說曰。杜預云，凡例，皆周公之舊典禮經。按其傳例云，弒君，稱君，君無道也。稱臣，臣之罪也。然則周公先設弒君之義乎。又曰。大用師曰滅。弗地曰入。又周公先設相滅之義乎。又云。諸侯同盟薨，則赴以名。又是周公令稱先君之名，以告鄰國乎。雖夷狄之人，不應至此也。柳宗元曰。杜預謂例爲周公之常法。曾不知侵伐入滅之例，周之盛時，不應預立其法。案周公預爲魯史記定凡例，斷無此事，本不足辨。杜預懷姦心以逞臆說。近時談今古文者，遂據此，而謂古文家宗周公。不知，此乃杜預一人之姦言。何可謂古文家原來有此根本主張乎。

三、孔子作春秋，其說首見於孟子。蓋平後孔子僅百餘年。又自稱願學孔子。其言必不妄。孟子滕文公篇有云。世衰道微，邪說暴行有作。臣弒其君者有之。子弒其父者有之。孔子懼。作春秋。春秋，天子之事也。是故孔子曰，知我者，其惟春秋乎。罪我者，其惟春秋乎。（朱子集注云。胡氏曰。仲尼作春秋以寓王法。惇典庸禮。命德討罪。其大要皆天子之事也。知孔子者，謂此書之作，遏人欲於橫流。存天理於既滅。爲後世慮，至深遠也。罪孔子者，以謂無其位，而託二百四十二年南面之權。使亂臣賊子，禁其欲而不得肆，則戚矣。愚謂孔子作春秋，以討亂賊。則致治之法，垂於萬世。是亦一治也。）又離婁篇有云。孟子曰，王者之迹熄。而詩亡。（東周承幽厲之後。文武之政教久不修。故云王迹熄。民間諷刺之詩，不得上達。故云詩亡。）詩亡，然後春秋作。（詩亡，則羣情之所公好公惡，不得宣達。政制與風俗之不良，皆習焉而莫知爲非。故春秋不得不作。）晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事，則齊桓晉文。其文，則史。孔子曰，其義，則丘竊取之矣。孟子書，明言孔子作春秋者二處。公羊昭十二年傳有云。春秋之信史也，其序，則齊桓晉文。其會，則主會者爲之也。其詞，則丘有罪焉爾。（春秋中貶絕譏刺之辭，皆孔子斷之以義。而於史之舊文，有所修正。司馬遷所謂貶天子，退諸侯，討大夫云云是也。故孔子自謙曰，丘有罪焉爾。）此與孟子其事則齊桓晉文一節，大同小異。是孔子自明述作之懷，爲七十子之徒轉相傳授。孟子公羊，並見稱引。絕不容疑。夫曰其義則丘取之，其詞則丘有罪焉爾。可見孔子所修之春秋，絕非魯史記之舊。其間所陳甚深宏遠之義，用爲萬世法者。既當時諸侯與霸者之所嫉惡。而孔子行素王之事，又厚自謙退。故曰，其詞則丘有罪焉爾。又曰，知我以春秋，罪我以春秋。孔子作春秋之深意，既於此可徵矣。使如杜預之說，只是鈔錄舊史。則孔子何故曰其義則丘竊取，

又安知我罪我，皆以春秋哉。孟子之後，董仲舒爲醇儒。史記儒林傳曰。言春秋，於齊魯，自胡毋生。於趙，
自董仲舒。仲舒廣川人也。以治春秋，孝景時爲博士。漢興至於五世之間，惟董仲舒名爲明於春秋。其傳，公
羊氏也。仲舒作春秋繁露有云。孔子明得失。差貴賤。（貴義而賤利。）反王道之本。譏天王以致太平。刺惡
譏微，不遺大小。善無細而不舉。惡無細而不去。進善誅惡，絕諸本而已矣。繁露演公羊義，以春秋爲孔子作
。與孟子之言，適相符應。史記太史公自序云。夫春秋，上明三王之道。下辨人事之紀。別嫌疑。明是非。定
猶豫。善善。惡惡。賢賢。賤不肖。存亡國，繼絕世，補敝起廢。王道之大者也。是故禮以節人。樂以發和。
書以道事。詩以達意。易以道化。春秋以道義。撥亂世，反之正，莫近於春秋。文成數萬。其指數千。萬物之
聚散，皆在春秋。春秋之中，弒君三十六。亡國五十二。諸侯奔走不得保其社稷者，不可勝數。察其所以，皆
失其本已。故易曰，失之毫釐，差以千里。故曰，臣弒君，子弒父，非一旦一夕之故也。其漸久矣。又曰。故
春秋者，禮義之大宗也。夫禮，禁未然之前。法，施已然之後。法之所爲用者易見。而禮之所爲禁者難知。又
曰。上大夫壺遂曰。昔孔子何爲而作春秋哉。太史公曰。余聞董生言。周道衰廢。孔子爲魯司寇。諸侯害之。
大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也。是非二百四十二年之中，以爲天下儀表。貶天子，退諸侯，討大夫
，以達王事而已矣。子曰，吾欲託之空言，不如載之行事之深切著明也。孔子世家。子曰，弗乎。弗乎。君子
病沒世而名不稱焉。吾道不行矣。吾何以自見於後世哉。乃因史記，作春秋。上至隱公。下訖哀公十四年。十
二公。據魯，親周，故殷。運之三代。約其辭文，而指博。故吳楚之君自稱王，而春秋貶之曰子。踐土之會，
實召周天子。而春秋諱之曰，天王狩於河陽。推此類以繩當世，貶損之義。後有王者舉而開之。春秋之義行，

則天下亂臣賊子懼焉。詳此公所書，皆聖之實事。是春秋爲孔子作，自孟子公羊以來，異世學儒，都無異說。晉范甯穀梁傳集解序曰。昔周道衰陵。乾綱絕紐。禮壞樂崩。彝倫攸斁。弑逆篡盜者國有。淫縱破義者比肩。（中略。）孔子覩滄海之橫流。迺喟然而歎曰。文王既沒。文不在茲乎。言文王之道喪。興之者在己。於是就太師而正雅頌。因魯史而修春秋。（按修猶作也。因魯史而修之。則春秋與魯史不同可知。）於時則接乎隱公。故因茲以託始。該二儀之化育。贊人道之幽變云云。據此。則穀梁之後學，亦皆知春秋爲修於孔子。與公羊傳授相同。禮記中庸曰。仲尼祖述堯舜。憲章文武。上律天時。下襲水土。鄭玄注曰。此以春秋之義，說孔子之德。孔子祖述堯舜之道，而制春秋，而斷以文王武王之法度。春秋傳曰。君子曷爲爲春秋。撥亂世反諸正，莫近諸春秋。其諸君子樂道堯舜之道歟。又曰，是子也，繼文王之體。守文王之法度。又曰，王者孰謂，謂文王也。此孔子兼包堯舜文武之盛德，而著之春秋，以俟後聖者也。律，述也。述天時，謂編年，四時具也。襲，因也。因水土，謂記諸夏之事，山川之異。據此。則孔子作春秋，中庸已有明徵。說苑至公篇。夫子道不行，退而修春秋。精和聖制。上通於天而麟至。此天之知夫子也。故夫子曰，不怨天。不尤人。下學而上達。知我者其天乎。禮記疏，引鉤命決云。丘爲制作之王。孔疏引王愆期注公羊。以爲春秋制文王，指孔子耳。非周昌也。夫孟子之時與地，鄰接聖人。其言孔子作春秋，自可信據。兩漢諸儒去古未遠。亦無有謂春秋只是魯史而非孔子所作者。足徵七十子後學傳授全同。杜預生於魏晉之世。獨以姦心，而造臆說。欲以聖人制萬世法之大經，降爲記事之史書。又尊周公以抑孔子。無忌憚已極矣。

釋春秋經者，自古厥惟三傳。曰公羊傳。曰穀梁傳。曰左氏傳。三傳當以公羊爲主。孔子大義微言，惟公

羊能傳之。（太史公曰，春秋者，禮義之大宗也。其於當時行事得失，一斷以禮義。是謂大義。若二世義，則微言也。）穀梁，昔人以爲小書。於大義頗有得。而不足發微言。左氏則記事之史耳。漢博士謂其不傳春秋，誠然。今以次略述於後。

左氏傳，決爲左邱明作。但其書，非邱明原本。趙匡始謂左氏解經，淺於公穀。誣謬實繁。若邱明才實過人，豈宜若此。王安石左氏解，疑左氏爲六國時人者十一事。而其書不傳。鄭樵六經奧論，斷定左氏非邱明。曰，左氏終紀韓魏智伯之事。又舉趙襄子之謚。若以爲邱明，自獲麟至襄子卒，已八十年矣。使邱明與孔子同時，不應孔子既沒七十有八年之後，邱明猶能著書。此左氏爲六國時人。明驗一也。左氏記戰於麻隧，秦師敗績，獲不更女父。又云，秦庶長鮑，庶長武帥師，及晉師戰於櫟。秦至孝公時，立賞級之爵，乃有不更庶長之號。明驗二也。左氏云，虞不臘矣。秦至惠王十二年初臘。明驗三也。左氏師承鄒衍之誕，而稱帝王子孫。案齊威王時，鄒衍推五德終始之運。明驗四也。左氏言分星，皆準堪輿。按韓趙魏分晉之後，而堪輿十二次，始於趙分，曰大梁之語。明驗五也。左氏云，左師展將以公乘馬而歸。案三代時，有車戰，無騎兵。惟蘇秦合從六國。始有車千乘騎萬匹之語。明驗六也。左氏序呂相絕秦，聲子說楚。其爲雄辨狙詐，眞游說之士，捭闔之辭。明驗七也。左氏之書，序晉楚事最詳。如楚師熸，猶拾瀋等語。則左氏爲楚人。明驗八也。據此八節。以斷定左氏非邱明，是爲六國時人。王應麟曰。八世之後，其田氏篡齊之言乎。公侯子孫，必復其始。其三卿分晉之言乎。其處者爲劉氏。其漢儒欲立左氏者所附益乎。或問伊川曰。左氏是邱明否。曰傳無邱明字。不可考。朱子亦謂左傳有縱橫意思，不臘是秦時文字二條。蓋本鄭樵。（臘祭），據史記張守節正義云，秦惠

文王始效中國爲之。則以不職爲築時文字，正未足據。）林黃中謂左傳君子曰，是劉歆之詞。劉逢祿以左氏凡例、書法，皆出劉歆。其說雖未必盡然。歆當有所附益改竄。如傳載韓厥稱趙盾之忠，士鞅稱欒書之德。弒君之賊，爲其奸黨所贊美。而史無誅絕之辭。理不應爾。想是劉歆有所刪削。史墨君臣無常位云云，正爲逐君之賊張目。明與論語貶三家意思不符。（有難。春秋張三世，欲致太平之美。君無道，自可弒。而胡爲擁護君權乎。答曰。春秋義通三世。據亂與升平世，皆未能廢君也。亂賊之弒君父，逞獸慾而滅天理。其罪不可不誅。若夫升平進太平之道，則無首以張民主。去獨裁以舒衆志。則又是一義。豈亂賊之行，可托於此乎。春秋義旨宏遠。不當執一端以求之。）傳載史墨之詞，劉歆必有改竄歟。自趙匡以後，辨左氏者，多不以左氏爲論語之邱明。余以爲，論經籍者，當徵諸史記。史公世爲史官。博識舊聞。且生當漢初，去古未遠。其所記述，自可信據。史記十二諸侯年表序曰。孔子明王道。干七十餘君莫能用。故論史記舊聞。興於魯。而次春秋。上記隱。下至哀之獲麟。約其辭文。去其煩重。以制義法。王道備。人事洽。七十子之徒，口受其傳指。爲有所刺譏褒諱挹損之文，不可以書見也。魯君子左邱明，懼弟子人人異端，各安其意，失其眞。故因孔子史記，具論其語。成左氏春秋。據此。則史公以左傳作者爲魯君子左邱明。此與論語之左邱明，當是一非二。論語公冶長篇。子曰，巧言，令色，足恭，左邱明恥之。丘亦恥之。匿怨而友其人，左邱明恥之。丘亦恥之。詳此。則孔子於邱明，與其姓字而不名。（邱明當是字。史記自序篇。左邱失明，厥有國語。言左邱而遺明字者，以行文之便，從省略故。）足見其非弟子。（論語，孔子於弟子，皆名之。）史公稱之爲魯君子，而別於七十子之徒。正與論語合。據孔子所稱美之辭，則邱明是一嚴正之史家。劉歆謂其好惡同於聖人是也。史公自序，稱其有國

語。則邱明之精熟於史事可知。孔子作春秋，雖因魯史記而論次其行事。但其取義，則純由孔子發抒己意，以制萬世法。其說既不便於當時天子諸侯及大夫。故口授七十子之徒，使轉相傳授。蓋孔子所修之春秋，與其所因之史記原本，絕不相同。七十子傳授口義，必漸漸失其本事。邱明為史家，必欲保存史實。故懼弟子各安其意，失其真。遂因孔子史記，具論其語，成左氏春秋。據此。則邱明之傳，大抵不依弟子所受孔子口義。而只就孔子所因史記原本，考訂其本事。以存魯史之真。其自稱左氏春秋，殆與孔子之春秋並行。實非為孔子春秋作傳也。孔子制萬世法，是為經學。邱明則保存史實，只是史學。劉歆欲立左氏。以邱明好惡與聖人同，親見夫子為言。而博士僅爭邱明不傳春秋。并不謂作傳者非邱明也。可見博士之論，與史記所載之事實全同。作傳者為邱明。漢人承晚周傳授，都無異說。後人妄興疑難，徒為多事。如鄭樵所舉八節，其中亦有謬誤。臘祭不始於秦，張守節正義已言之。春秋時伯者，齊桓雖盛而不久。獨晉楚兩強相爭持。序晉楚事最詳，紀其實也。若以此斷左氏為楚人，果何義據。左師展以公乘馬而歸，不足為騎兵之證。近人已有辨駁。故以左氏為六國時人者，其說不足成立。唐宋人疑左氏非邱明。大抵疑左傳文字有誣罔處，或涉及六國時事。不知古代簡策，易致殘脫。後世好事者，妄為附益，或更以私意改竄。如文十三年傳，其處者為劉氏。劉炫、孔穎達已明言漢儒插此以媚世。此特偶舉一事言之。其他增竄處當不少。漢書劉歆傳曰。初左氏傳，多古字古言。學者傳訓故而已。及歆治左氏。引傳文以解經，轉相發明。由是章句義理備焉。劉逢祿以為劉歆改竄傳文。其說決不盡誣。且非獨劉歆而已。如涉及六國時事者，當由戰國季世之為左氏學者所增益。如莊子書末後諸短篇，顯為其後學所增入。即雜篇中，亦時有增竄處。前人論及此者已多。古書全無後人改竄者蓋甚少。左傳之失其真，當六國之

季世已然。不必自劉歆始也。劉逢祿左氏春秋考證，曰，左氏後於聖人。未能盡見列國寶書。又未聞口授微言大義。惟取所見載籍，如晉乘、楚檮杌等相錯編年爲之。本不必比附夫子之經。故往往比年闕事。劉歆強以爲傳春秋，或緣經飾說。或緣本文前後事。或兼采他書以實其年。如此年之文，或即用左氏文，而增春夏秋冬之時。遂不暇比附經文，更緩數語。要之，皆出點竄，文采便陋，不足亂眞也云云。逢祿謂左傳不爲傳春秋而作，此說自是。蓋邱明懼七十子之徒，承尼父口義，而漸變亂不修春秋之本事。（公羊所引不修春秋，即孔子所因之魯史記原本。）故復因史記原本而作傳。使與孔子春秋並行，得存舊史之眞。邱明本意如此。漢博士謂其不傳春秋，決非誣妄。逢祿於此承漢博士之說，固是。但又疑左氏非邱明，而謂其後於聖人。則又苟異漢博士，而還無稽之談也。惟劉氏考證左氏傳文，與經之年月相附。則傳文闕者甚多。如隱二年，紀子帛、莒子盟于密。證曰，如此年左氏本文全闕。所書皆附益也。十年六月戊申。證曰，十年左氏文闕。桓公元年。證曰，是年左氏文闕。七年冬，曲沃伯誘晉小子侯殺之。證曰，即有此事，亦不必在此年。是年左氏文闕。九年冬，曹太子來朝。證曰，是年左氏文闕。巴子篇年月無考。十年冬，齊衛[illegible]戰於郎。我有辭也。是年左氏文闕。鬬椒篇年月無考。十一年。證曰，楚屈瑕篇年月無考。十二年。證曰[illegible]氏文闕。楚伐絞篇，當與屈瑕篇相接。年月亦無考。十三年。證曰，是年亦闕。伐羅篇亦與上相[illegible]四年。證曰，是年文亦闕。十六年。證曰，是年亦闕。十七年。證曰，是年文蓋闕。莊元年[illegible]文闕。楚荆尸篇伐申篇年月亦無考。十三年，十五年，十七年。證曰，文闕。詳劉氏所舉闕文極多。論[illegible]焉，左氏傳不解經。固有合於漢博士之說。然邱明作傳，期於對照經文，存其本事。（凡言經者，皆指孔子所修之春秋。他處倣此。）

不應闕文如是之多。故知見存左傳，非邱明原本。漢志，春秋古經十二篇。班氏無注。錢大昕曰。謂左氏經也。漢儒傳春秋者，以左氏爲古文。公羊穀梁爲今文。稱古經，則知其爲左氏矣。[illegible]又敘有左氏傳三十卷。班氏注云，左邱明。魯太史。說者謂左氏經與傳各爲單行本。故漢志分載之。[illegible]左氏古經本，已不可考。甚足惜也。使其尚存，則見存左傳之闕文，可資考核。而不修春秋之文與[illegible]對照。史公謂孔子興於魯，而次春秋。約其辭文，去其煩重，以制義法者。必曾親見左氏古經，[illegible]說也。

穀梁傳。爲穀梁氏作。穀梁氏之名，傳說不一。桓譚新論云。穀梁氏傳世後百餘年。魯人穀梁赤爲春秋。殘亡，多所遺失。應劭風俗通云。穀梁子名赤。子夏弟子。麋信則以爲秦孝公同時人。阮孝緒則以爲名俶，字元始。漢書藝文志，顏注云。名喜。論衡案書篇又云穀梁寘。豈一人有四名乎。抑如公羊之祖孫父子相傳非一人乎。名赤，見桓譚新論。新論較爲近古。故後人多從之。桓譚云左氏後百餘年。麋信以爲與秦孝公同時。（王應麟曰。傳載尸子語，而尸佼與商鞅同時。故麋氏以穀梁子爲秦孝公時人。）史記，秦孝公渠梁之元年，距獲麟百有二十一年。是麋信與桓譚之說相合也。風俗通謂穀梁氏爲子夏弟子。殊無據。或穀梁嘗受業於子夏之後學。遂妄傳爲親受經於子夏耳。史記儒林傳曰。瑕邱江生爲穀梁春秋。自公孫宏得用，嘗集比其義。卒用董仲舒。漢書儒林傳曰。瑕邱江公，受穀梁春秋及詩於魯申公。傳子至孫爲博士。武帝時，江公與董仲舒並。仲舒通五經，能持論。善屬文。江公吶於口。上使與仲舒議。不如仲舒。而丞相公孫宏，本爲公羊學。比輯其義。卒用董生。於是上因尊公羊家。詔太子受公羊春秋。由是公羊大興。太子既通。復私問穀梁而善之。其後浸微。宣帝即位。聞衛太子好穀梁春秋。以問丞相韋賢，長信少府夏侯勝，及侍中樂陵侯史高，皆魯人。言穀梁子

本傳學。公羊氏乃齊學也。宣興穀梁。由是穀梁之學大盛。然穀梁只暫盛於宣帝之時。終不足與公羊並行。鄭樵曰。儒林傳，學公羊者凡九家。而以穀梁名家，獨無其人。此所謂師說久微也。瑕邱江公既無傳於後。范寗當晉世，作穀梁傳集解。自謂所見釋穀梁者近十家。皆膚淺末學。不經師匠。辭理典據，都無可觀。今唯范氏集解見存。亦無精采。及清季，鍾文烝依范書作補注。雖遠過范氏，然以章句之卑識，欲揚穀梁以抑公羊。多見其不知量也。（鄭玄論三傳曰。左氏善於禮。公羊善於讖。穀梁善於經。此無識之言。朱子曰，左氏說禮，皆是周末衰亂不經之禮。無足取者。公羊實不言讖。漢儒以讖附公羊耳。穀梁於三世義，全無所知。豈得爲善於經乎。）

公羊傳。漢書藝文志，公羊傳十一卷。班固自注曰，公羊子，齊人。唐徐彥春秋公羊傳注疏，引戴宏序云。子夏傳與公羊高。高傳其子平。平傳其子地。地傳其子敢。敢傳其子壽。至漢景帝時，壽乃共弟子齊人胡毋子都，著於竹帛。（何休解詁序。恨先師觀聽不決，多隨二創。彥疏云。此先師，戴宏等也。戴宏作解疑論。難左氏。不得左氏之理。不能以正義決之。故云觀聽不決。陳立疏曰。戴宏不知何時人。案戴宏自在何休前。彥明見其書。陳立疑之，非是。）彥疏，唐志不載。崇文總目始著錄。董逌廣川藏書志，稱「世傳徐彥不知時代。別人考疏中郊之戰一條，猶及見孫炎爾雅注完本。知在宋以前。又葬桓王一條，全襲用楊士勛穀梁傳疏。知在貞觀以後。故定爲唐人。而王鳴盛疑其即北史之徐遵明，亦無確證。彥疏引戴宏序，自可據。何休解詁。隱二年，紀子伯，莒子盟於密條下，有云。春秋有改周受命之制。孔子畏時遠害。又知秦將燔詩書。其說口授相傳。至漢，公羊氏，及弟子胡毋生等，乃始記於竹帛。彥疏引戴宏序，與休說大同。宏序詳公羊氏五世之傳

。在兩漢自甚明白彰著。休注偶從略耳。漢書儒林傳。胡母生，字子都。齊人。治公羊春秋。爲景帝博士。與董仲舒同業。仲舒著書稱其德。年老，歸教於齊。齊之言春秋者宗事之。公孫宏亦頗受焉。太史公亦云。言春秋，於齊魯，自胡母生。於趙，自董仲舒。而又云，漢興至于五世之間，惟董仲舒名爲明於春秋。其傳，公羊氏也。似於仲舒推崇獨重。可見西漢公羊之學，董氏爲盛。班固書仲舒稱胡母生之德。何休解詁序，謂略依胡母生條例。即何與休之言推之，可見東漢人又重胡母生之學。彥疏云。胡母生雖以公羊經傳，傳授董氏，猶自別作條例。故何氏取之以通公羊也。此則彥疏謬妄。史公只謂，言春秋者，於齊魯自胡母生。於趙自董子。班固亦只言，胡母生與董子同業。皆不言胡母生以公羊經傳，傳授董子。彥疏欲尊胡氏，而輒於事記附會，而無所考。識謬妄之極也。仲舒承公羊之傳，史記有明文。漢書亦謂胡母生與仲舒同業。二人並爲孝景時博士。年輩當相若。或同師公羊壽歟。

孔子作春秋，其說既不便於當時天子諸侯。（史記太史公自序，稱春秋貶天子。退諸侯。討大夫。）故不著竹帛。而口授七十子。公羊高親受之子夏。世傳口義。至玄孫壽，乃與弟子胡母生，著於竹帛。同時董仲舒，著春秋繁露。（十七卷，見存。）廣大精微。盛弘公羊。其後何休作解詁。雖云依胡母生條例，而義據亦與同繁露。故治春秋者，當本之董何。左氏本不傳春秋。穀梁出公羊後。（莊二年，公子慶父帥師伐於餘丘，穀梁傳有云。其一曰君在而重之也。此所謂其一曰云云者，即指公羊傳君存焉爾之辭。隱二年，無駭帥師入極。八年無駭卒。穀梁傳皆兩說。亦足徵其曾見公羊之書而附益之。此上二條，見劉廞父補徵。陳澧謂穀梁不得親受子夏。蓋生公羊之後，而研究公羊之說。或取之，或不取，或駁之，或與己說兼存之。其所發見頗多，誠然

不誣。茲不及述。皮錫瑞亦贊同陳氏說。）雖粗識大義，而不知存微言。實與夫子作經本旨無關。（春秋有大義。有微言。大義者，如於當時行事，一裁之以禮義。家鉉翁稱之因事垂法是也。穀梁於此，僅有得處。鼂說之曰，穀梁晚出於漢。因得監省左氏公羊之違畔而正之。至其精深遠大者，真得子夏之傳。說之雖未足知言，然以穀梁出公羊後，却不誤。穀梁即事而明其是非，大體平正。說之蓋有見於此。微言者，即夫子所以制萬世法，而不便於時主者也。如公羊之三科九旨，多屬微言。穀梁於此，却避而不道。此其智不足以知聖人故也。說之稱其精深遠大，可謂瞽說。）使兩漢無董何，則公羊之學遂絕。而春秋一經之本意，終不得明於後世矣。（鍾文烝穀梁補注卷首論經篇曰。公羊之三科九旨，皆不足言矣。文烝固陋如此。由其習於穀梁氏之說，而不求超悟故也。）余今茲所講，唯據公羊。而於左穀，不欲及之。

董子對策云。孔子作春秋。先正王，而繫以萬事。見素王之文焉。盧欽公羊序云。孔子自因魯史記，而修春秋。制素王之道。公羊疏，引春秋說云。伏羲作八卦。丘合而演其文。濟而出其神。作春秋以改亂制。據此等文。蓋以孔子春秋之作，乃通萬世而權其變。以制治法。仁及未來世無量衆生而無窮竭。所以為素王也。董子言春秋先正王。公羊傳曰。王者孰謂，謂文王也。此云文王，實非謂周昌，乃假以明含育天下萬世之仁道。（假者，假借。如易乾卦之龍，假以明乾元。春秋即假文王，以明仁道。）董子舉春秋。其七篇言仁政，每稱文王。即春秋之旨也。孔子為春秋制作之主。亦以素王自命。乃當仁不讓之義。後人必謂孔子不合自號素王，則以俗情而度聖心，大謬不然也。（家語稱齊太史子餘歎美孔子言。天其素王之乎。素，空也。言無位而空王之也。）孔子曰。文王既沒，文不在茲乎。是孔子以素王自居之證也。故春秋言王，有二義。一曰假文王以明

仁道。二曰孔子自居素王，制萬世法。亦假文王以明己志也。孔子作春秋，本爲萬世制法。而漢儒乃有春秋爲漢制法之說。如鄭玄六藝論云。孔子既西狩獲麟。自號素王。爲後世受命之君，制明王之法。此意爲劉帝制法也。解疑論云。聖人不空生。受命而制作。所以生斯民，覺後生也。西狩獲麟，知天命去周，赤帝方起。麟爲周亡之異。漢興之瑞。故孔子曰，我欲托諸空言，不如載諸行事。又修春秋。又曰，周滅火起。（漢以火德王。）薪采得麟。春秋爲漢制，明矣。（解疑論，據彥疏，則戴宏所作。乃何休所稱爲先師者。）此特略引二家之說。漢儒蓋無不持此論者。而緯書之文甚荒誕。其爲漢人附會無疑。（春秋緯演孔圖，與書端門之說。最荒誕不經。而何休解詁，於哀十四年引其文。蓋東漢人重讖緯故也。）昔孔子成春秋。制萬世法。當於君權時代之亂制，力主改革。故有知我罪我之歎。孟子言亂制不可詳，由諸侯惡其害己，而皆去其籍。秦政時，儒生復經焚坑之禍。公羊高親受經子夏。世傳口義。而不敢著於竹帛。至四世孫壽，乃與弟子胡毋生共著竹帛。可見當時儒者避禍之心理。壽與胡毋生，以口義筆之書册，必多所變易。而其微言之大者，又不可盡沒而無傳也。於是投好時主，托爲爲漢制法。如緯書云。得麟之後。天下血書魯端門曰。趨作法。（彥疏引此文，解云，疾作王者之法也。）孔聖沒。周姬亡。彗東出。秦政起。（舊解云，秦始皇名政。）胡破術。（舊解云，二世名胡亥。燔政而破先王之術也。）書記散。孔不絕。（舊解云，書契紀綱，盡皆散亂。唯有孔氏春秋口相傳者，獨存而不絕。）子夏明日往視之。血書飛爲赤鳥。化爲白書。署曰演孔圖。中有作圖制法之狀。孔子仰推天命。俯察時變。却觀未來。豫解無窮。知漢當繼大亂之後。故作撥亂之法以授之。據此。可知爲漢初公羊家所托。冀以免害。蓋公羊氏之徒，懼春秋將絕世。其中多非常異義，可怪之論。見嫉於時。（此何氏解詁序中語

也。所謂非常異義及可怪之論，大抵皆夫子據亂時亂制，及為未來世人類之利樂計者，必多其激高之理想。為當時人所驚駭而不易喻者。公羊家與胡毋生師畏禍。其書竹帛時，必多所遺棄，而未敢公然傳世。故今本之經傳，亦多不可見。何休當漢世，公羊家口義，當猶有流傳。其序稱春秋多非常異義可怪之論。而作解詁時，亦不敢盡筆之於書。後之疏家，乃以淺見，強於經傳取證，而皆失其旨。）故於緯書，巧附為漢制法之文。而羣儒亦皆依緯書以張大其說。初時本期速售。後則竟以取媚時主。而後之人，猶不辨其偽。豈不惑歟。皮錫瑞曰。春秋為後王立法。雖不專為漢，而漢繼周後，即謂為漢制法，有何不可。且在漢言漢。推崇當代，不得不然。今人生於大清，大清尊孔教，即謂為清制法，亦無不可。錫瑞此解，卑陋邪謬已極。春秋之道，歸於卑尊以伸齊民。（貶天子，退諸侯，討大夫，是不容有統治階級也。人民皆得自治自由自尊自主。所以致太平也。）誅暴以興滅絕。（吳楚及秦，皆持侵略主義。春秋皆狄之。興滅國，繼絕世，春秋大義也。）漢之帝制，滅人覆二帝三王之統，皆春秋之所必誅絕而不容寬假也。而云春秋為彼制法乎。聖人制萬世法，將使羣生隨時而進於善。萬物各得其所。豈為專制或凶殘之徒制法，以魚肉兆庶乎。

孔子之道，內聖外王。其說具在易春秋二經。餘經（詩經、書經、禮經、樂經即樂記。）皆此二經之羽翼。易經備明內聖之道，而外王賅焉。春秋備明外王之道，而內聖賅焉。二經制作極特別，皆義在乎言外。易假象以表意。惟王輔嗣能知之，而俗儒怪不悟也。春秋假事以明義。孔子已自言之。（孟子引孔子曰，其事則齊桓晉文，其文則史。其義則丘竊取之矣。）而漢宋二派之儒，罕能得其旨。皮錫瑞曰，孔子自明作春秋之意，曰。載之空言，不如見之行事，深切著明。後人亦多稱述。而未必人人能解。春秋一書，亦止是載之空言，如

何謂是見之行事。即後世能實行春秋之法，見之行事，亦非孔子之所及見。何以見其深切著明。此二語，看似尋常之言，有令人百思而不得其解者。必明於公羊借事明義之旨，方能解之。蓋所謂見之行事，謂托二百四十二年之行事，以明褒貶之義也。孔子知道不行，而作春秋，斟酌損益，立一王之法。以待後世。然不能實指其用法之處，則其意不可見。即專著一書，說明立法之意如何，變法之意如何，仍是托之空言，不如見之行事，使人易曉。猶今之大清律，必引舊案，以為比例。然後辦案乃有把握。故不得不借當時之事，以明褒貶之義。即褒貶之義，以為後來之法。如魯隱非真能讓國也，而春秋借魯隱之事，以明讓國之義。祭仲非真能知權也。而春秋借祭仲之事，以明知權之義。宋襄非真能仁義行師也。而春秋借宋襄，以明仁義行師之義。所謂見之行事，深切著明，孔子之意，蓋是如此。故其所托之義，與其本事不必盡合。孔子特欲假借之，以明其作春秋之義。使後之讀春秋者，曉然知其大義所在。較之徒托空言而未能徵實者，不益深切而著明乎。三傳，惟公羊家能明此旨。又曰。春秋初年，王迹猶存。及其中葉，已不逮春秋之初。至於定哀，駸駸乎流入戰國矣。而論春秋三世之大義，春秋始於據亂。即借隱桓莊閔僖，為據亂世。中於升平。即借文宣成襄為升平世。終於太平。即借昭定哀為太平世。世愈亂。而春秋之文愈治。其義與當世之事正相反。蓋借十二公時代之行事，而假說三世。以明通變不倦，隨時創進之義。（易曰通其變，使民不倦。不倦，即隨時創造而常新，進化無息也。）與大易窮變通久之指，相發明也。（易繫辭傳曰。窮則變。變則通。通則久也。）公羊何氏注云，於所見之世，著治太平。疏曰，所見昭定哀世，亦非太平。但春秋著治太平於此世也。（即借所見昭定哀世，以著明太平之治，應如何耳。）故文宣成襄之世，亦非實升平。春秋之義，治之升平爾。（即借文宣成襄之世，以著升平之治，

應如何耳。）公羊家明言借事明義。而爲左氏之學者，必欲以考訂史事之眼光，而論聖人之術。豈不悲哉。（今左氏是史學。古文家雖亦作此說。但言今古文者，必欲推而大之，以爲古文皆稱周公，皆是史學。今文始是宗孔子，始是經學。此乃大謬不然。西漢公羊學，以爲左氏本不傳春秋，此猶之可。劉歆稱左氏親見夫子，何嘗不宗孔氏。杜預去古已遠，以姦心而飾邪說，本不足道。儒者據此則爲今古學不同離恐難哉。近世疑今古文者，妄事强鬩。甚無謂。）

易春秋二經，並爲名學之宗。春秋以正名爲先。董子深察名號篇曰：古之聖人，謞而效天地，謂之號。（謞音孝。謞讀篆。）太古之聖，依傳之聞，觀天地萬物，而不安於茫然無所辨別也。故謞謂而思有以則效之。）鳴而命施，謂之名。（鳴者，書聲。命施者，循物之實，而不違其則。因以數注其實，而命之名。故曰命施。）名之爲言，鳴與命也。號之爲言，謞而效也。又曰，號凡而略。（凡者，都凡。）名詳而目。目者，偏辨其事也。（偏辨者，於事物之散殊，而以分析之術求之。荀子所云散名之加於萬物者，由分析至精，而隨物各爲之名也。）凡者，獨舉其大事也。（董子亦曰，號者，號其大全。謂玄名與公名也。）享鬼神者號，一曰祭。祭之散名，春曰祠，夏曰礿，秋曰嘗，冬曰蒸。獵禽獸者號，一曰田。田之散名，春苗，秋蒐，冬狩，夏獮。物莫不有凡號。（凡號，謂玄名與公名。）號莫不有散名。如是。是故，事各順於名。（事物萬殊矣。而有散名以辨其自相。有凡號以舉其共相。乃至賾而不可亂，故曰事各順於名。）名各順於天。（天者，自然義。名者，因事物之實而命之。無所亂也。）天人之際，合而爲一。（名發於人，而應於天理。故天人合一。）同而通理。（依於散殊，而求其統類。觀其會通。是謂同而通理。）動而相益。（先物而

思有斷。欲之動用，而必益不爽。是謂動而相益。）順而相受。（各個命題，於其全體系中，互相顧成，而無相違反。是謂順而相受。）謂之德道。（德者，得也。道者由義。思維所以得成規範，而有為所必由也。故云謂之德道。）詩曰：維號斯言，有倫有脊。此之謂也。（倫者倫序。脊者脊理。即條理或規範[illegible]。）又曰：名生於真。非其真，弗以為名。名者，聖人之所以真物也。名之為言真也。故凡百譏有黮黮者，（黮，深黑色。喻不明也。）各反其真，則黮黮者還昭昭耳。（凡有不明於理，而受譏責者。誠能反而求真，則不明者，必轉而顯明矣。）欲審曲直，莫如引繩。欲審是非，莫如引名。名之審於是非也，猶繩之審於曲直也。詰其名實。觀其離合。則是非之情，不可以相讕已。（中略。）春秋辨物之理，以正其名。（莊子曰：春秋以道名分。從來解者，皆以名分，為辨上下之等。此以帝制思想附會，實非春秋旨也。案分者分理。辨物之理，以正其名。是曰名分。）名物如其真，不失秋毫之末。故名霣石，則後其五。（見僖十六年。聞其磌然，視之則石。察之則五。）言退鷁，則先其六。（亦見僖十六年。孔叢子，平原君曰：至精之說，可得聞乎。答曰：其說皆取之經傳，不敢以意。春秋記六鷁退飛。覩之則六。察之則鷁。）聖人之謹於正名如此。君子於其言，無所苟而已。五石六鷁之辭是也。如上所述，董子發明春秋名理，已見大概。其曰，春秋辨物之理，以正其名。名物如其真。又曰，名者，聖人之所以真物也。名之為言真也。此與以名為假詮者個殊。（如火之一名，所以詮火。而名非火。故口呼火，不得熱與燃。故曰，名者，假詮也。）然名必如其真。（如火之名，必詮於能燃之物。而不詮於濕潤之物。故口呼火，而應者不以水。）是名必應實。即如人之公名，（如張人、李人是假名。而人則是公名。）依於各個人所具之德，而立此名。彼概念[illegible]之公名者；（如[illegible]

之唯名論。）曰是一偏之論。故莊生之言凡號，假爲公名。（如所犁祭與田之例。）而實亦幾無玄名。（如天、道、性、命等名。）若其言同而通理。勁而相益。類而相受。此三者，實爲邏輯上甚深宏大之義。晚近言名理者，亦多能微詳此義。

尹文子曰。形以定名。（形者，意象或概念也。）名以定事。事以驗名。察其所以然。則形名之與事物，無所隱其理矣。墨子曰，夫辯者，將以明是非之分。審治亂之紀。明同異之處。察名實之理。處利害：決嫌疑焉。摹略萬物之然。論求群言之比。以名舉實。以辭抒意。詳二家之言。其源皆出於春秋也。而孫卿名學，近紹春秋，又不待言矣。

春秋與大易相表裏。易首建乾元。明萬化之原也。而春秋以元統天。與易同旨。（春秋託始隱公，而於其即位之始年，首書元年春。春者，天時也。先言元而後言春。則乾元始萬物而統天之義。與易乾卦彖辭合也。）何氏解詁，於隱元年，發其義云。變一爲元。（舊解云，元年以下，有二年三年等。則知始年宜云一年。今不言一年，而變言元年。故知元者，別有取義。）元者，氣也。（氣者，大用流行之稱。參考新唯識論。）無形以起。（無形，謂太極。氣之本體也。太極無形無象，而顯現爲氣。故曰無形以起。）有形以分。（氣者，形之始。有形，即有分。）造起天地。天地之始也。（氣者，太極之顯。譬如衆漚，爲大海水之顯。故於氣，而識其本體。則亦可名以太極也。易謂之乾元也。天地萬物皆資始乎一元。一元者，氣也。乾元也。）春秋繁露重政云。唯聖人能屬萬物於一而繫之元也。（董子此語，最深邃。學者宜虛懷深玩之。）故不及本所從來而承之，不能遂其功。（此上疑有脫文。萬物所從來者，謂之元。物者不能本其所從來之理，而承之以不失。則

何以遂其生育之功乎。萬物並育者，由同稟一元之氣，而承之以各暢其生耳。）是以春秋變一謂之元。元猶原也。（天地萬物由之而成。故說爲萬化之原。）其義以隨天地終始也。（謂天地萬物所以成終成始，皆元爲之。）故元者，爲萬物之本。而人之元在焉。安在乎，乃在乎天地之前。（人之元，即是萬物之元。非有二元也。元者，絕待而自存。故曰在乎天地之前。夫天地乃形物之最大者。天地本資始乎元。則一切物莫非元之所爲。天地萬物皆以元爲其實體。而元更無所待。故云在天地之前也。）又曰，人始生有大命，是其體也。（大命謂元。以上，重政篇。）又王道云。春秋何貴乎元而言之。元者始也。（元者、易云乾元也。易曰大哉乾元，萬物資始。言乾元者，萬物所共資之以始也。故元有始義。謂其始萬物也。）言本正也。（元者，萬物之本。是乃清淨純善，至正而無倒妄者也。故云本正。物稟此至正之理以生。必全其所受之正；而無傷之。人道乃太和也。）又玉英云。謂一元者，大始也。（王弼曰，一者，數之始也。物之極也。爾雅，元，始也。春秋元命苞曰。孔子曰，某作春秋。始于元。終于麟。王道成也。）知元年志者，大人之所重。小人之所輕。（論語，君子務本。孟子云立本。中庸云，尊德性。此皆春秋始于元之意。故云大人所重。小人不知本，故輕。）又漢書，董仲舒傳曰。臣謹按春秋謂一元之義。一者，萬物之所從始也。元者，辭之所謂大也。謂一爲元者，視大始而欲正本也。如上所述。可見董子言春秋，首發明元義，以爲此經之宗極。與大易首建乾元同旨。內聖外王之學，其源底在是也。（元者，萬化之宗主。萬物之本命。學必極乎此。如水有源。而千派萬流無窮竭。如木有底。而千枝萬葉滋生不息。）穀梁氏繼公羊而傳春秋。已不能會孔子微言之旨，而不究乎元矣。漢以後言春秋者，又皆失其本。卽在公羊家，如胡毋生之傳，自公孫宏外，已不可考。（漢書儒林傳，但云齊之言春秋者

多受胡毋生而已。）公羊學阿世，固不見本原。唯董子傳授之人多可稽。然其著述無存。後漢何氏解詁亦宗之。其書多述繁露。而其釋元，則一依繁露之說。然但存故訓而已。何氏固非能實體斯理者。春秋之亡也久矣。夫元者，吾乎生生不測之仁體。健以動也。（易之乾元，即仁也。乾卦曰天行健。先宅坤曰健以動。）至誠無息也。宋明諸師，以存養仁體爲學。其用力不爲不深。然不免雜於釋道。寂靜之意深。而生生健動之幾，於於遏絕。（程子識仁篇，宋明諸儒所宗也。然玩其大旨，畢竟歸寂之意味深。）雖王陽明大學問，從惻隱之幾指出天地萬物一體之義，令人當下超脫小己，其於易春秋之元，頗有契焉。從一元處，演之爲治化，則天下相均。（人皆得其養，而貧富不均之患去矣。人皆得受教以自奮於學。而智愚不均之患去矣。人皆互相比輔。而強弱不均之患去矣。立成器以爲天下利。而自然勢力之險阻，又得而均之矣。全人類相生相養，無有不均。和之至也。）而大同太平之治成。董子所謂奉元之應也。（奉元云云，見繁露王道篇。奉元之奉，謂敬以承之而勿失也。人皆自識眞元。即能以天地萬物一體爲量。本此以立政教，則移俗趨善，而太平之應不爽。）。

公羊家爲有三科九旨。徐彥疏引問曰。春秋說云，春秋設三科九旨，其義如何。答曰。何氏之意，以爲三科九旨，正是一物。若總言之，謂之三科。科者段也。析而言之，謂之九旨。旨者意也。故何氏作文謚例云。三科九旨者，新周，故宋，以春秋當新王。此一科三旨也。又云，所見異詞，所聞異詞，所傳聞異詞。二科六旨也。又內其國，而外諸夏。內諸夏，而外四夷。是三科九旨也。問曰。宋氏之注春秋，說三科者。一曰張三世。二曰存三統。三曰異外內。是三科也。九旨者。一曰時。二曰月。三曰日。四曰王。五曰天王。六曰天子。七曰譏。八曰貶。九曰絕。時與日月，詳略之旨也。王與天王天子，是錄遠近親疏之旨也。（案王者因所

對而異其稱，乃左氏義。左疏引賈逵云：諸夏稱天王，畿內曰王，夷狄曰天子。宋云錄遠近親疏之旨，蓋本左氏家說。（非公羊說。）譏與貶絕，則輕重之旨也。據此，宋氏與何氏說有異。徐彥疏云：春秋之內，具斯二種理。故宋氏又有此說，賢者擇之。案王科九旨，當傳自胡毋生。何休自序，稱略依胡毋生條例。當以何氏說為正。然何氏殊無說焉。余以為三科九旨，本孔子微言所存，當以三世義為宏綱。餘義（謂三科九旨中，除三世義外之其餘諸義。）隨世分疏之。則聖人制萬世法之密意，可得而窺矣。

三世義者，（案繁露楚莊王云：）春秋分十二公之世，以為三等：有見，有聞，有傳聞。有見三世，有聞四世，有傳聞五世。故哀、定、昭，君子之所見也。（案君子謂孔子。下同。）襄、成、文、宣，君子之所聞也。僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。所見六十一年，所聞八十五年，所傳聞九十六年。據此，則春秋三世，本依孔子之所見、所聞、及所傳聞，而區分也。但三世之義，則別有所寄。何休承繁露而申述加詳，蓋參與胡毋生之說故也。隱元年解詁云：所見者，謂昭、定、哀，己與父時事也。（己者，設為孔子之自謂。昭定哀三公時事，是孔子與其父所見也。）所聞者，謂文、宣、成、襄，王父時事也。（四公時事，即孔子之王父時事。孔子不得見，故是其所聞。）所傳聞者，謂隱、桓、莊、閔、僖，高祖曾祖時事也。（孔子之高曾時事。故是其所傳聞。）於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尚麤觕，故內其國而外諸夏。先詳內而後治外。錄大略小。內小惡書，外小惡不書。大國有大夫，小國略稱人。內離會書，外離會不書是也。於所聞之世，見治升平。內諸夏而外夷狄。書外離會，小國有大夫。宣十一年秋，晉侯會狄於攢函；襄二十三年，邾婁鼻我來奔是也。至所見之世，著治太平。夷狄進至於爵。天下遠近小大若一。用心尤深而詳。故崇仁義，譏二名

。晉魏曼多、仲孫何忌是也。據此。春秋所爲以十二公之世，（十二公，共二百四十二年。）分爲所見、所聞、所傳聞之三世。實借以寄託其最高之理想。所傳聞世，見治起於衰亂之中，是爲據亂世。所聞之世，見治升平，是爲升平世。所見之世，著治太平，是爲太平世。表之如左。

所傳聞世	據亂世
所聞之世	升平世
所見之世	太平世

孔子依所傳聞及所聞、所見，立據亂與升平等三世義。（等者，謂太平世。）由遠而近。羣化漸進於美。（所傳聞世爲遠，擬之據亂。所聞世稍近，擬之升平。所見世更近，擬之太平。）此可見孔子爲持進化論者。蓋大易變動不居，創進日新之義，互相發明。原其推世變之大齊，而張設三世。治化則隨時變異，要當漸進於美。雖世運不齊，時有盛衰倚伏。（如據亂世之長期中，亦伏有向治之機。故得進升平。而升平世之長期中，亦未得全離乎據亂之象。但終必向太平之鵠而趨。果至太平矣，將亦不必有圓滿至高之境。而極盛之際，或又有不測之憂患焉。春秋終於麟，聖人之意深矣。）而人道歸於捨黑闇，向光明，則爲不容疑之事。人生與憂患俱來，所以強於遷善而不息也。使有登峯造極，毫無缺憾之一日。人生亦將安於凝滯，而無所復用其力，不又爲斯人之大戚乎。故治至太平，終無止境，即憂患不必遂絕於太平之世。而人類終亦必不捨其太平復太平之願望。（復之爲言，進而又進也。）以自奮於光明之途。春秋於所見世，著治太平。而以獲麟絕筆。獲麟，傷感也。（史記孔子世家云。及西狩見麟，曰，吾道窮矣。喟然歎曰，莫我知夫。）而亦瑞應也。（說苑至公篇，

夫子道不行，退而修春秋，精和聖制，上通於天而麟至。此天之知夫子也。何氏哀十四年解詁曰。必止於麟者，欲見撥亂功成於麟。春秋記以爲瑞。明太平以瑞應爲效也。）瑞應，明太平可期。傷麟，以太平猶未至也。傷感與而瑞應存焉。知此者，可與論春秋太平義矣。（世運雖日進於治，要非一直上進。亦非可進至絕頂而休。其進也，迴環曲折，時若却退，而總歸向上。終不守故。上進無已，亦無絕頂可休。非深於化者不足與言斯義也。）

三世義。通萬世之變，而酌其大齊。以立治綱。易所謂範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，其道在是也。據亂世。內其國而外諸夏。（據亂世之諸國，各自以己國爲內。而於他國，則雖諸夏之族，亦擯斥之。）此以國家思想爲根核。而一切政教皆本之也。在萬國競存之時。必內自固。而不可妄啓事於外。故云先詳內而後治外。凡所以環國禮事之道，必詳正而不敢偸邪也。據亂之世愼邦交。必不可輕忽強大。故云錄大略小。（舊疏云，錄大國卒葬，小國卒葬不錄是也。卽此可見對大國交涉之愼重。）內小惡書。內者國內。謂執政有小惡，必書。所以戒亂德，防失政之漸也。爲政不可違輿論。小惡必愼，而況大惡。執政者必順從衆意之公是公非。而不敢肆於民上。此治之原也。外小惡不書者。外謂鄰國。鄰國之內治有小惡，未至影響國際。故不書。大國有大夫，小國略稱人者。據亂之世。列國有大小強弱之不齊。大國之體制尊。而小國反是。邦交因之有隆殺也。內離會書者。舊疏云，內離會，卽隱二年春，公會戎于潛是也。何氏曰，凡書會者。惡其虛內，務恃外好也。（案不可虛內而恃外好。此乃立國精神所繫。吾國今日之要。正在虛內，務恃外也。）又曰。外離會不書，書內離會者。春秋王魯。明當先自詳正，躬自厚而薄責於人。故略外也。案王魯者，非異

以將爲天下王也。將欲則仁道之推，而著近於公耳。凡上所云，皆關內政外交。爲立國於據亂世之根本至計。

升平世。（內諸夏而外夷狄。此以民族思想爲根核。而之攘敵教精本之也。諸夏者。不必謂同種族，而貴有禮義文化，進於精明諸夏。夏者大義。中國禮明之貴，陳夷狄而進於卑陋。故稱爲大。諸之爲言衆也。九州萬國，（今人談九州，多任意漸小地域。孫氏謂者。容當別論。）並是夏族。種類繁衆。故謂諸者。夷狄者，蒙昧無知之稱。（蒙昧當對。無禮義故。孫者開群。無有智慧及學術與政治等方面之創造能力故。）雖同種族，而無高深文化可言，或雖有文化，而習於凶殺，務侵略，棄禮義者，（如吳楚秦。）皆謂之夷狄。內諸夏者。謂諸夏之國，皆相聯合，休戚與共。無復有如據亂世國界之嚴也。（升平世，猶未全泯國界。但國與國之聯合日密。非如據亂世諸國各各自私自利，而唯侵略是務也。）外夷狄者。謂諸夏之國，以其和同之力，攘斥夷狄之暴行，使不得逞。故說爲外。外者，攘斥之辭也。春外離會者。春秋宣十一年秋，晉侯會狄于攢函。通義云。會文春狄上者，殊狄也。（殊者，外之之辭。）所謂內諸夏也。襄二十三年夏，邾畀我來奔。傳曰，邾婁無大夫。此何以書？以近書也。注曰。以治諸升平書也。所聞之世，（於此書治升平。）內諸夏。治小如大。（據亂世，小國雖有大夫。而不以大夫視之。故云小國略稱人。今升平世，內諸夏。即凡諸夏之國，無論大小，皆不當歧視。易言之，卽須尊重小國之權利與地位，而不可侵陵之。）廩廩近升平。（師古曰，廩廩，言有幸采也。陳立曰，廩廩，猶漸漸也。）故小國有大夫，治之漸也。綜上所言，皆謂諸夏文明大國，能崇禮義，協和爲治，以抑凶暴。是升平世之道也。

太平世。夷狄前既被抑於諸文明大國。（前者，謂升平世。文明大國，猶云諸夏。）已銷其野心，而降禮

義。故不皆復以夷狄視之。於是夷狄進至於爵，吳楚皆稱子是也。（吳楚本皆子爵。其後橫行侵略而僭王號。故春秋狄之。）及能崇禮義，則復稱其本爵，而同之諸夏。夫吳楚非眞敦禮義者。春秋特借其事，以明太平世，無復有夷狄之行。即全世界一視同仁耳。）夫夷狄進至諸夏。（諸夏，即能服習禮義，而有高尙智慧，與富於創造之民族。）則全人類無不平等之患。而世界乃臻大同。故曰天下遠近小大若一。禮記中庸云。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親。（有血氣之倫，莫不互相尊重，互相親愛也。）此言太平世，天下大同之象，與春秋相發明也。（天下，猶云全世界。）太平世，無國界。無種界。無特殊階級。更無邊保穢惡，得利用羣衆。（更無二字，一氣貫下。）人人之學術與職業不必同。而有其皆同者，即無不究於大道，習於禮義。（如吾孔子六經之道，其綱領與條目，具於禮記大學篇。而三綱領八條目之樞要，則在致知格物。致知者，推致吾之良知，而不使有私欲或私意之障也。新論所云性智是也。格物者，極吾良知之明，以量度乎事事物物，而皆得其理是也。故大學之道，乃人人所必由之大道也。禮義之大宗也。）春秋繁露兪序云。天下之人人，有士君子之行，而少過矣。故曰用心尤深而詳。此時之人，皆能用功於內，（即作鞭辟近裏工夫。）深於內心生活。而復能推察物理，所以少過。仁義之道行。侵害之風息。春秋哀十三年，晉魏多帥師侵衞傳。此晉魏曼多也。曷爲謂之晉魏多。譏二名。二名，非禮也。哀六年，仲孫忌圍運傳。此仲孫何忌也，曷爲謂之仲孫忌。譏二名。二名，非禮也。彼注云。春秋定哀之間，文致太平。欲見王者治定。（案太平世，人人皆有王者之德。故成至治。）無所復譏。唯二名，故譏之云云。以此見太平世，人人無失德。鮮可譏刺。至以二名爲非禮而譏之。則其時民德歸厚。善品極高。故致太平也。（繁露觀德云。

矜臂俱諸夏也。譏二名，獨先及之。又俞序云，亦譏二名之意也。何休說譏二名，皆同董子。）

何氏解詁，說三世義，略釋如上。何氏說，蓋本之董子，胡毋生。漢人猶傳口說，後世漸失其本。然依羣經及諸子疏通證明之，則春秋制萬世法之概要，猶可考見也。

春秋始于元。與大易首乾元同旨。元者仁也。論語言仁處甚多，蓋夫子之學，在求仁而已。雍也篇云。夫仁者，己欲立，而立人。己欲達，而達人。（立，即三十而立之立。志定，而不爲外誘所移也。達，即君子上達之達。易曰窮理盡性以至於命，即上達之謂。窮理云云，見第二講。）明人與己，本同體也。王陽明作大學問，發其義云。大學者，昔儒以爲大人之學矣。敢問大人之學，何以在於明明德乎。陽明子曰。大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也。其心之仁，（案仁即是心。而曰心之仁者，則行文須有主詞耳。讀者勿泥。）本若是其與天地萬物而爲一也，（案仁者，吾人之本心也。亦即是宇宙的心。是心，爲吾人與天地萬物所以生成之理。元無分段。故其視天地萬物，皆與吾人同體也。）豈惟大人。雖小人之心，亦莫不然，彼顧自小之爾。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴觳觫，而必有不忍之心焉。是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折，而必有憫恤之心焉。是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉。是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。是故謂之明德。小人之心，既已分隔隘陋矣。而其一體之仁，猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，

蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圮類，無所不爲。其甚，至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故，苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋，猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。非能於本體之外，而有所增益之也。知上所述。陽明直就本心惻隱之端，顯示仁體。最極親切。善發易春秋乾元之旨者，莫如陽明。然陽明亦自孟子所謂不忍之心，體會得來。孟子善春秋，與公羊家傳授不異。（容當別論。）七篇雖不明言易，而實深於易。（韓嬰易傳，已略言之。）故能上承孔氏，下啓宋儒以逮陽明也。治化之大原，厥在天下之人人，能自節其欲，（欲不可絕。而宜節也。節者，任吾之仁心作主，而欲自不過其則。）卽徙莫非仁之流行也。）抑其私，（私者，順形骸起念，而失其仁體。卽只知有小己，而不知天地萬物皆猶手足之在吾身也。私，卽萬惡之源，故宜抑制。）以復其固有之仁體。而後人人有天地萬物一體之樂。而後知互相尊親，互相比輔，以謀相生相養之均安。（均者，無不平之患。安者，有各足之樂。）此春秋所爲始於元，以建王道之皇極也。（皇者大義。極者至義。識得仁體，卽是宇宙本體，卽是萬化眞源。窮理至此，便稱極至。故贊之曰皇極也。內聖外王，元是一貫。而不明儒家之本體論者，卽未足與言儒家之政治理想。學者不可不知。）三世之治，皆以仁爲本。據亂世，所以內治其國者，仁道而已。升平世，所以合諸夏而成治，抑夷狄之侵略者，亦仁道而已。太平世則仁道益普。夷狄慕義，進於諸夏，治化至此而極盛。仁體於是顯現焉。

或有難曰。春秋之義，期於天下歸仁。（歸仁者，言天下之人人，皆能反求其固有之仁體。而無有甘爲梟獸，習於不仁者。）恐理想過高。達爾文物競之論，明與春秋反。先生將何以釋之。答曰。物競之論，亦偏曲

之見耳。春秋與易相表裏。易之比卦，明萬物互相比輔而後得生。春秋所以貴禮義而惡戰鬥，非迂也，蓋亦有科學思想爲其根據。非空談仁道而已。且春秋書災異特詳。暨儒或謂聖人以神道設教，此大惑也。繁露盟會要曰。至重難講。蓋聖人貴除天下之患。貴除天下之患，故春秋重而書。（重之，故書之。）天下之患徧矣。以爲本於見天下之所以致患。其意欲以除天下之患。據此。則書災異者，實以其爲天下之患，故重而書之。夫天下之所以致患者，實由人智未哲，人力未盡也。使能解析自然而利用之，則災異何患之有。春秋記日食星隕等變，欲人之審察物理也。記水旱等災，欲人之盡備也。易繫辭傳曰。智周萬物。又曰，備物致用。立成器以爲天下利。又曰，開天下之物，成天下之務。此等意思，與春秋書災異之旨，本同條共貫。不可不察也。聖人所貴乎智周萬物，與立成器爲天下利者。將使人類互相比輔，而遂其生。享其業。以人智之日進，利用自然之豐富。則所以養人之欲，給人之求者，本無憂其匱乏。而人類必出於爭競，以取自毀之禍者，此非生齒過庶，不足於養之患。而實斯人之自迷其本。自喪其眞。自鑿其天性。自昧其與天地萬物同體之實理。私其形骸，而滋長私欲。恃其機智，（機詐狡獪之智，曰機智。）而遂趨顛狂。（春秋時，楚之初興，未免凶橫。其後文化日高。至莊王則已美矣。故春秋進之。唯吳與秦，始終爲狡詐殘忍之俗。皆顛狂好鬥。而亡不旋踵。今之歐人德人，亦以凶狡覆敗。然猶有徇凶狡獪不遵信義之國家，不鑒歐德之已事者。則佛氏所以有衆生常陷顛倒之悲也。）易春秋之仁學不明。而思人類有善治，是猶緣木求魚也。莊周曰，人之生也，固若是芒乎。其可悲也。春秋始于元，而終于麟。傷夫人之長迷而不知反也。

夫華元以修化，本仁以爲治者，（仁即元也。重複言之耳。）必貴義而賤利。（案義者宜也。宜者，仁之

節也。人己之間，公私之際，疑似之地，酌其至正，而無過差。是之謂宜。故曰宜者仁之節也。仁，本心也。本心應感，而隨在不失其正。毋有邪欲干之。卽事事無拂亂。故曰宜者仁之節也。世儒每曰，義者事之宜。則將專求宜於外，而謂內無權衡可乎。告子義外之論，早見斥於孟子，奈何仍之。利之用，得其正者，卽利亦是義。今此利字，乃判於義而言之，則但爲財利之目。）繁露身之養重於義云。天之生人也，使之生，義與利。利以養其體。義以養其心。（案義者仁之節。易言之，卽是內心應萬感，而恆有一權衡在。此權衡不失，卽心常超物，而不爲物役。故說養其心。）心不得義，不能樂。體不得利，不能安。義者，心之養也。利者，體之養也。體莫貴於心。故養莫重於義。義之養生人，大於利矣。何以知之。今人有大義而甚無利。雖貧與賤，尚榮其行，以自好而樂生。原憲曾閔之屬是也。人甚有利而大無義。雖甚富，則羞辱。大惡惡深，禍患重，非立死其罪者，卽旋傷殃憂爾。莫能以樂生，而終其身刑戮。夭折之民是也。夫人有義者，雖貧，能自樂也。而大無義者，雖富，莫能自存。吾以此實義之養生人，大於利而厚於財也。民不能知，而常反之。皆忘義而徇利。去理而走邪。以賊其身，而禍其家。此非其自爲計不忠也。則其知之所不能明也。今握棗與錯金，（凌曙曰，以金銀飾物，曰錯金。）以示嬰兒。必取棗而不取金也。握一斤金，與千萬之珠，以示野人。野人必取金，而不取珠也。故物之於人，小者易知也。其大者難見也。今利之於人小，而義之於人大者。無怪民之皆趨利而不趨義也。固其所闇也。聖人事明義，以照燿其所闇。故民不陷。詩云，示我顯德行。（箋云，示導我以顯明之德行。）此之謂也。（案欲民之務義而無陷沒於利也。則必有負領導之責者，居心行事，一切由乎公義，而不近私利。然後羣衆化之，不至逐私利而忘公義矣。如在位執政，及學校師儒，皆領導羣衆者也。執政貪汚。爭

持權利，而不知有國政。師儒卑陋。放逐浮名，而無所謂道義。則其羣皆沒於私利。不危亡不得也。）先王顯德以示民。民樂而歌之以爲詩。說而化之以爲俗。故不令而自行。不禁而自止。從上之意，不待使之，若自然矣。（案從上意者，謂上之人，好公義而輕私利。羣衆亦受感化，而從其意，皆重義輕利也。）故曰聖人天地動，四時化者，非有他也。其見大義，故能動。動故能化。化故能大行。化大行，故法不犯。法不犯，故刑不用。刑不用，則堯舜之功德。此大治之道也。先聖傳授而復也。故孔子曰，誰能出不由戶。何莫由斯道也。今不示顯德行，民闇於義不能炤。迷於道不能解。因欲大嚴憯，以必正之。直殘賊天民耳。其勢不行。仲尼曰，國有道，雖加刑，無刑也。國無道，雖殺之，不可勝也。其所謂有道無道者，示之以顯德行與不示爾。據此。則繁露述春秋之旨，要在執政者自有顯德行，足以示羣衆。然後羣衆知所向往，輕利而重義。其國乃爲有道之國。春秋之治，仁治也。（孟子傳春秋者也。綜七篇言政之旨，不外仁治。）德治也。（德與仁，異名同實。）與言法治者異趣。吾於第一講曾言之。此不復贅。（第一講，談及六經治道。凡有九義。宜覆玩。）夫德治，非可立條教規章，以責人之遵循也。必爲領導者，以身作則。乃可化民成俗。（民衆服領導者之化，皆尊重德義，而成爲俗尙。）君人者之大號，曰王。王者往也。言爲天下所歸往。春秋化民以義，馴致太平，貴重領導。故於嗜利之君，必重刺之。繁露玉英云。公觀魚于棠。（隱五年經，公觀魚于棠。傳曰，公曷爲遠而觀魚，登來之也。百金之魚，公張之。）何惡也。凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也。故君子終日言不及利。欲以勿言愧之而已。愧之以塞其源也。夫處位動風化者，徒言利之名耳，猶惡之。況求利乎。故天王使人求賻，（隱三年經，武氏子來求賻。）求金，（文九年經，毛伯來求金。）皆爲大惡而書。今直使人也，

觀自求之，是爲甚惡。譏。（譏字爲句。）何故言觀魚，猶言觀社也，皆諱大惡之辭也。（莊二十三年經，夏，公如齊觀社。注，觀社者，觀祭祀。諱淫。夫不斥言其好利，而以觀魚言之，與不斥言其淫，而以觀社言之，雖皆諱，而實以見其惡之大也。）據此。以君之嗜利爲大惡。其貶絕之深，嚴於斧鉞。說苑云，周天子使家父毛伯求金於諸侯。春秋譏之。故天子好利，則諸侯貪。諸侯貪，則大夫鄙。大夫鄙，則庶人盜。上之變下，猶風之靡草也。故爲人君者，明貴德而賤利，以導下。下之爲惡，尙不可止。今隱公貪利，而身自至濟上。以此化於國人。國人安得不解於義。（言解散于義而不顧及之也。）解于義而縱其欲，則災害起。而臣下僻矣。（案僻者邪僻。若晚世衰亂，百官肆行貪污，毫無人理。邪僻已極。）此中述繁露之旨。至爲深切。太史公曰。余讀孟子書。至梁惠王問何以利吾國。未嘗不廢書而歎也。曰，嗟乎，利誠亂之始也。夫子罕言利，常防其源也。故曰，放於利而行，多怨。自天子至于庶人，好利之弊，何以異哉。案史公聞董子之學。故於義利之辨甚嚴。前乎董子而深辨義利者，莫如孟子。可見公羊之學，與孟子同出孔門。後來宋明諸師，皆以義利，爲人禽之分。棄義而專私利者，是爲禽獸。超乎利而篤於義者，乃克盡人道。朱子注孟子梁惠王曰。仁義根於人心之固有。天理之公也。利心生於物我之相形。人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利。徇人欲，則求利未得，而害已隨之。（如晚世官吏貪污者，既自喪其人格，而同於禽獸。又陷其族類於危亡。又如凶獷之徒，欲逞野心，而煽惑其羣衆。以侵奪弱國爲務。卒以此自毀。）所謂毫釐之差，千里之謬。此孟子之書，所以造端托始之深意。朱子此解，判別義利，極深極微。善發春秋之蘊。學者非反己體會，則亦不能知其言之切也。夫惟先義而後利者。則能敦誠信而遠欺詐。（繁露楚莊王曰。春秋尊禮而重信。信重於地。禮重於身。何以知其

然也。宋伯姬疑失禮，而寧死於火。齊桓公疑失信，而歸其地。春秋賢而舉之。又對膠西王曰。春秋之義，貴信而賤詐。詐人而勝之，雖有功，君子弗為也。桓三年夏，齊侯衛侯胥命于蒲。傳曰，胥命者何，相命也。何言乎相命，近正也。此其為近正奈何。古者不盟。結言而退。宣十五年，夏五月，宋人及楚人平。傳曰。外平不書。此何以書。大其平乎己也。何大其平乎己。莊王圍宋，軍有七日之糧耳。盡此不勝，將去而歸耳。於是使司馬子反乘堙而闚宋城。宋華元亦乘堙而見之。司馬子反曰。子之國何如。華元曰 憊矣。曰何如。曰易子而食之。析骸而炊之。司馬子反曰。甚矣憊。雖然，吾聞之也，圍者柑馬而秣之，使肥者應客。是何子之情也。華元曰。吾聞之，君子見人之厄則矜之。小人見人之厄則幸之。吾見子之君子也，是以告情於子也。司馬子反曰，諾，勉之矣。吾軍亦有七日之糧耳。揖而去之。反於莊王，云云。莊王曰，嘻，甚矣憊。雖然，吾今取此，然後歸耳。司馬子反曰，不可。臣已告之矣。軍有七日之糧耳。莊王怒曰，吾使子往視之，曷為告之。司馬子反曰，以區區之宋，猶有不欺之臣。可以楚而無乎。是以告之也。莊王曰，諾，舍而止。雖然，吾猶取此，然後歸耳。子反曰。王請處此。臣請歸耳。王曰，子去我而歸。吾孰與處乎此。吾亦從子而歸耳。引師而去之。故君子大其平乎己也。案此一事，可見中華民族之偉大。華元之不欺固未易。而子反之誠尤難。莊王與諸將士，足以取人之國，乃捨而不取。其謙德尤高矣。今之列強，習於獸性狂噬，焉得有此偉度。）守禮讓而抑侵奪。（襄三十年，五月甲午，宋災。伯姬卒。秋七月，叔弓如宋，葬宋共姬。傳曰，宋災，伯姬卒焉。其稱謚何，賢也。何賢爾。宋災。伯姬存焉。有司復曰。火至矣。請出。伯姬曰，不可。吾聞之也，婦人夜出，不見傅母，不下堂。傅至矣。母未至也。逮乎火而死。淮南子泰族訓曰。宋伯姬坐燒而死。春秋大之。取其不

論禮而行也。襄十九年，晉士匄帥師侵齊。至穀。聞齊侯卒，乃還。傳曰，還者何，善辭也。何善爾，大其不伐喪也。莊二十三年，荊人來聘。傳曰，荊何以稱人。始能聘也。何注云。春秋王魯。因其始能聘，明夷狄能慕王化，修聘禮，受正朔者，當進之。故使稱人也。桓二年，夏四月，取郜大鼎于宋。戊申，納于太廟。傳曰，何以書。譏。何譏爾。遂亂受賂，納于太廟。非禮也。以上所引，如個人當生死之交，守禮不渝。國際上征伐與交涉等事，亦各有禮而不可犯。舉此數事，可見其概。至春秋之惡侵奪，則隨在可見。如隱二年，無駭帥師入極。傳曰，無駭者何，展無駭也。何以不氏。貶。曷為貶。疾始滅也。案極者，杜云附庸小國。魯人滅極，春秋諱之而言入。實奪極國而有之也。故無駭不氏者，貶疾其始滅人國，為大惡也。）先自正而後責人。（僖九年，九月戊辰，諸侯盟于葵丘。傳曰，桓之盟，不日。此何以日。危之也。何危爾。貫澤之會，桓公有憂中國之心。不召而至者，江人黃人也。葵丘之會，桓公震而矜之。叛者九國。據此。則已不自正，未可責人之我從也。繁露仁義法曰。春秋之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我。故仁之為言人也。義之為言我也。是故春秋為仁義法。仁之法在愛人，不在愛我。義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗予為義。人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁。昔者楚靈王討陳蔡之賊，齊桓公執袁濤塗之罪，非不能正人也。然而春秋不予，不得為義者，我不正也。夫我無之，求諸人。我有之，而非諸人，人之所不能受也，其理逆矣，何可為義。據此。則責人，必先正己。如今者吾國素無侵略野心，故可擊侵寇也。若己不正，雖暫勝人，終必有擊之者。）此皆春秋之明訓洪範。而惟上義輕利者，能服行之也。（服者服習。）夫尚群治於崇義。而衰亂由於私利。義利之辨不明，好尚不正。而欲世臻上理，其何可能。春秋辨義利。其傳稱公

羊孟子。（公羊高，親受子夏。孟子之學，多與公羊同。蓋孔子沒後，七十子之徒言春秋者，同奉聖言，未始有異。故孟子雖受業子思之門人，而其所得於春秋者，亦與公羊氏之傳相合也。）以逮董生。（繁露對膠西王云。仲尼之門，五尺之童子，言羞稱五伯。五伯假仁義而實嗜利故也。此其同於孟子者。但其言性，則近孫卿。董生雖爲公羊春秋之學，而於春秋之元，猶未能反己實體之。殆以萬有之大源爲外在者耳。董生與孫卿，皆非真見本原。但孫之言禮，董之辨義利，則皆不違孟子，而確守春秋之旨也。）程朱陸王，皆承此一脈。（宋明諸儒，其爲學皆嚴於義利之辨。此不可忽。）天下萬世之爲治者，由乎義。則人極立。王道行。（王道者，仁道之名。）太和成。（太和即世界大同。）棄公義而爭私利。則人失其性。伯術行，而其極至於獸性熾。人類將自毀。此二途，不可不愼也。或有難曰。春秋惡言利，將毋使人類陷於貧窮乎。答曰。汝不解春秋義也。孔子繫易，言智周萬物，與備物致用，立成器爲天下利，前已言之矣。豈以貧窮不利爲治道耶。夫明物備物，（不明乎物理，則不足以用物，是物不得備於我也。故明物而後能備物。）豐天下之財，厚斯民之生者，此乃天下大公之道。其利不以私，是即春秋之所謂義。（前云利之用得其正者，即利亦是義。）非私利之利也。春秋所惡之利，私利也。私利者，以己與人相形，而以利私己。以其國與他國相形，而以利私己國。以其族與他族相形，而以利私己族。（族者，具云種族。）皆謂之私利。私利，即仁義之心不存。而人生之目的，只是財利而已。易言之，即人生已變爲財利，而實無生命或精神可言也。是故但言利，而以之與義對舉者。則此利字，不待加私之言以別之，而固已知此利字只是財利之目，而爲人之所蔽於私欲，以殉沒於其中者也。利之用不得其正，即與義相違。故春秋以爲大戒。

春秋立三世義，與易之鼎革二卦，互相發明。革，去故也。鼎，取新也。繫辭傳曰。變動不居。此雖言天化，（天，謂宇宙本體。天化者，猶云本體之流行。）而人治實準之。三世義者。明治道貴隨時去故取新。度制久而不適於羣變。（凡社會之一切組織，與政制，及其風俗習慣等等成爲定型者，可通名度制。羣變萬端，前進無已。而過去已敝之度制，必不可執之以應方興之變。）故宜隨時變易，以有功也。（善變，故有其功。不善變則敝，何功之有。）易曰，日新之謂盛德。富有之謂大業。乘時與變。故德業富有日新而無窮也。三世者，通萬世無窮之變，而酌其大齊，假說三世。實不可泥執三世之言，而謂萬古只此三變也。譬如一人之變，一析以少壯老三期。亦只大段作如是說。其實，吾人之心靈與體質任何方面，固無一瞬一息不在變遷中也。但酌其大齊，不妨假說三期。春秋張三世，義亦猶是。孟子稱孔子爲聖之時。蓋謂其能隨時善創，不狃故常耳。但談變者，有二義宜知。一曰，仁義以立本。仁義，眞常也。春秋之元也。（易以乾元爲仁，前文屢言之。而此以仁義並爲元者。蓋仁統萬德。或單言仁，或連義而言，均無不可。）萬變皆眞常之發現。故變而莫不有則。每一段改革，即是一段創造。（改革與創造，實只一事，而從二方面分言之。其改革時，正是其創造時。若只革舊，而不足言創新。則是顚倒以專破壞，何可尸改革之名乎。）當其改故創新之際，必有實而非僞。（襲革新之名，無革新之實。虛僞騙詐，是亂亡也。非能變也。）必有序而非亂。（凡百更張，自有先後緩急之序。若凌雜絫績，則政俗皆無正軌，而危亡隨之。非能變也。）萬變貞於仁義。卽變原於不變。（仁義眞常之道，曰不變。）不變而變。（仁義，不變也。而其爲用無窮。故隨時與變、皆仁義之妙用。）是以改故而無所滯礙。創新而無有窮竭。人治所以同天化也。春秋以桓文能憂中國，抑徐鄦，而美之。以楚莊能用夏變夷，而進之

。（繁露觀德云。春秋常辭，夷狄不得與中國爲禮。至邲之戰，夷狄反道。中國不得與夷狄爲禮。避楚莊也。）以宋襄不厄人，而貴之。（繁露俞序云。故善宋襄公不厄人。不由其道而勝，不如由其道而敗。春秋貴之，將以變習俗而成王化也。）此皆借桓文之事，（桓文爲五伯之首。故舉桓文，即賤其餘。）以明仁義爲其常之道，（桓文雖非眞行仁義者，然其事近乎仁義。故春秋借之，以明仁義爲不可違反之常道。）通三世之萬變不窮，而皆以仁義爲體。昔之强秦，今之德、俄，皆嘗以暴力，爲芻狗萬物。亦可謂天地間之巨變矣。然皆若風末終朝。驟雨不終日。則其變也，無仁義以爲體，畢竟不足以言變。徒擾亂一時耳。（今後有效德俄之尤者，其終亦必如德俄。賈誼論秦之亡，曰，仁義不施。可謂千古殷鑒。）然擾亂終於速滅。且轉由此而使人尊爲正當之變更。則可以徵仁義之恆不息，而爲其常之道。所以爲萬變之源也。世之謀變革，而不本於仁義者，何可迷而不悟。二曰，變者，改故創新。宜治時。而不貴因時。後儒言治，大抵以因時爲貴。因者，老氏之道也。順應自然以爲功。靜以俟幾，而非動以創化者也。因應之道，未始無得。然其流至於任天而廢人。習苟偸而憚改造。則不勝其弊矣。（方正學作漢高帝論。但舉一事言之。即高帝初定天下，已定都洛陽。聞劉敬一言，即時驅車長安。絕不遲延瞬息。推翻既定之策也，既毫不費力。而新立百年大計，亦毫不費事。以此而觀高帝，其高也至矣。夫劉敬爾時本一車夫之微耳。而帝納其言，如是之明且勇，不以其微賤而忽之也。蓋惟富於創造力量。故擇善易，而行之也猛。今之人，渾是一團昏惰習氣。如下等動物，絕無創造力量。故怙其過失，而無擇善之明，行善之勇。世運衰微，由來者漸矣。）王船山春秋世論曰。太上治時。其次先時。其次因時。最下亟違乎時。亟違乎時，亡之疾矣。治時者，時然而弗然。消息乎己，以匡時者也。（案如今之列強，競尙侵略。

有能本仁義而抑侵略者，則是奉元以治時也。又如學術界思想之偏邪淺薄。宜深窮理道之實以矯之。亦治時者也。）先時者，時將然而導之。先時之所宗者也。（案如今者世界大戰。由諸侵略者，以獨裁主義，拑束民衆，而遺成人類自毀之禍。今侵略者已慘敗。則自由主義，將代之而興。有先時之識者，察其幾而導之，無不利。）因時者，時然，而不得不然。從乎時以自免，而亦免矣。（案如今者盟國之相結合以抗侵略。此時然而不得不然者也。從乎時以免患，而遂亦免患，因之效也。）違時者，時未爲，而我更加失焉。（案如吾國今者值強敵狡焉思逞之世，此時未爲得也。而吾之衆志不伸，羣力盡萎，內治無可言，是更加失也。夫時方不利，宜令衆志得伸，羣力得奮，方可內自正以治外。春秋之道也。今時當自振，而不知所以振。故匪違時。）或託之美名以自文，適自猾也。（政亂，則國式微，尚無以自持。必將假美名以自文。如春秋時，發僭揭類擧，吾國人今日尙宣傳，皆是也。夫時危，則莫急於務實。而更處美自文，此違時之甚者。凶可知已。）船山所云，蓋得於春秋者甚深。春秋務正始，蓋貴治時。治時者，勇於自創，以拯天下於昏迷。主動而不爲被動。此則健之極。誠明交盡。故無所往而無不利也。（斯賓塞爾有言。羣俗可移，期之以漸。此主漸變也。然世運常有突變。不由乎漸。老氏不敢爲天下先，後王因時裁也。易曰，開物成務，則先時而開通萬物，正是先天下也。先天下者，突變之謂也。）

三世治法，其略有可言者。據亂世，治起衰亂之中。人民之智德力未進也。其時，天下不可無君主。及民品漸高，（卽智德力三者俱日進。）將進至升平世。則君主制度，雖猶不廢，然已改定其職位，僅爲百官之長，而失去其至尊無上之意義。其權力雖受限制，而不得恣睢橫行於上。至升平之治愈進。則國之主權，全操於

民衆。而君主但擁虛位。雖尊寵之至極，而只如偶像，爲羣衆所具瞻而已。及進太平，則君位殆全廢，而任公共事業者，一由乎選舉。此君權蛻變之大略也。

禮記，禮運曰。今大道既隱。（案隱，不明也。）天下爲家。（案古者天子與諸侯，傳位於子或弟。是以天下爲其一家之產也。）各親其親。各子其子。（正義曰。君以天位爲家。故天下民衆，各親親而子子也。）貨力爲己。（案人各藏貨財以爲身。其出力亦贍己而已。公共觀念未發達也。）大人世及以爲禮。（案天子諸侯之位，皆由一家世有之。）城郭溝池以爲固。（鄭注。盜賊繁多。爲此以服之也。）禮義以爲紀。以正君臣。以篤父子。以睦兄弟，以和夫婦。以設制度。（鄭注。設爲宮室、衣服、車旗、飲食、上下、貴賤之制度。）以立田里。（鄭注。田，種穀稼之所。里，居宅之地。）以賢勇知。（鄭注。貴賤異品。賢，猶崇重也。）以功爲己。（案有功則受賞於朝。亦以爲己。）故謀用是作。（國與國，皆以計謀相侵奪。一國之內，衆庶亦每互相謀害。雖有法以治之。）而兵由此起。（兵者，所用以內平盜賊，外禦敵國也。）禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。（此者，指上所云之世。選，謂其治道特異。）此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義。（正義。著，明也。義，宜也。民有失所，則用禮，明裁斷之使得其宜也。）以考其信。（考，成也。民有相欺，則用禮，成之使信也。）著有過。（著，亦明也。過，罪也。民有罪，則用禮，明之使知愧也。）刑仁，（民有仁者，用禮賞之，使爲人型範也。）講讓。（民有爭奪者，用禮，與民講說之，使推讓也。）示民有常。（以禮，行上之五德。是示民爲常法也。以上，皆鄭注。）如有不由此者，在勢者去。（鄭注。勢，位也。）去，罪退之也。在位者，民之表率。民不由禮，必在位者未身教之。故罪退在位者。）衆以爲殃。（民

有不由禮者，則衆皆知其將有禍殃也。如此，則其時之天下，皆謹於禮可知。）是謂小康。詳禮運此文，即公羊家所謂治化起於衰亂之中。而禹湯等六君子，以聖德而領導天下之民，使由於禮義。成其小康。將由此漸離據亂，進升平。凡春秋之大義，多就小康治法而言。故采求毫毛之善。貶纖介之惡。撥亂世反之正。人道浹。王道備。所以檢押廉薄之俗者。悉其密致。王者欲致世升平，不得不如是。

據亂世有君。以其爲民衆之領導，不可不偉也。升平世，民品已大進。而未至天下之人人有士君子之行。則猶未可廢君也。然民智既優。則民衆皆有自主自治之權。不當使君主專制於上。故君之號雖如故。而其職位，視前已截然迥異。春秋成八年，秋七月，天子使召伯來錫公命。（秋七月云云，皆經文也。故置經字。）何氏注。天子者，爵稱也。孔疏。春秋稱天王者二十五。稱王者六。稱天子者一。即此事是也。穀梁傳曰。天子，何也。曰，見一稱也。范注。天子、天王，王者之通稱。自此以上，未有言天子者。今言天子，是更見一稱。其義以稱天子，與稱王及天王者同。惟左疏引賈逵云。諸夏稱天王。畿內曰王。夷狄曰天子。據賈逵說，王與天王及天子三號，雖同爲大君之稱。（言大君，以別於列國之君。列國之君，謂之諸侯。）而此三號，實因所對故異。對京師臣民而稱王。以親近故。對諸夏列國稱天王。以稍疏遠，而明其尊極，以臨之也。對夷狄稱天子。夷狄不識尊極之理，唯知畏天。故舉天子威之也。許愼、服虔，並依此說。獨斷云。王者，圻內之所稱。王有天下，故稱王。天王者，諸夏之所稱。天下之所歸往，故稱天王。天子者，夷狄之所稱。父天母地，故稱天子。此亦同賈逵說。總之，左氏家不以天子爲爵稱。穀梁於此，亦同左氏。獨公羊家以天子爲爵稱。此一問題，關係甚大。惜乎公羊家自何邵公以來，未能發明。（邵公只存此義，而未有闡發。）左邱明本史學。

不傳春秋。（說見前。）穀梁出公羊後，而蓋棄孔子之微旨，（說見前。）但作史評而已。（昔嘗與蔡子民先生談公穀。子翁謂君史評。余曰。穀梁實是史評。若公羊，確是借事明義。其字裏行間，實含蘊有極高遠幽深之政治哲理，而足以範圍天地，曲成萬物。蓋未來際，無有能外之者。豈可以史評視之。）故左穀不以天子爲爵稱，自據史實而言之。公羊說天子爲爵稱，乃承孔子創作之義。本非歷史事實也。余嘗以易春秋二經，皆宣聖親作。二經相爲表裏。言春秋者不徵之易，必難通其微旨。易乾鑿度云。孔子曰。易有君人五號也。（案此言易書之中，其言君人者之號有五。）帝者，天稱也。（案稱天曰上帝。而大君之號亦爲帝。是用天之稱，明其尊極也。）王者，美行也。天子者，爵稱也。大君者，與上行異也。（鄭注。臨卦之九二，有中和美異之行，應於九五。故百姓欲其與上爲大君也。）大人者，聖明德備也。變文以著名。題德以別操。據此。以天子爲爵稱。不同左氏說。易孟氏京氏俱說易有君人五號。帝，天稱，一也。王，美稱，二也。天子，爵號，三也。大君，與盛行異，四也。大人者，聖人德備，五也。此與易乾鑿度同。故以易說與春秋公羊家言互證。可知天子爲爵號，實孔子之創說也。緯露順命曰。故德侔天地者皇。天佑而子之，號稱天子。其次有五等之爵以尊之云云。夫曰其次有五等之爵，即彰顯天子之爵，爲第一等。（彰顯者，文在於此，而義亦顯於彼也。）此與孟子所說大同。北宮錡問周室班爵祿之制於孟子。（朱注，班是列其等次。）孟子曰，其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也，而皆去其籍。然而軻也，嘗聞其略也。天子一位。公一位。侯一位。伯一位。子男同一位。凡五等也云云。（後略。）據孟子此文，既云諸侯毀去周室班爵祿之典籍。其詳已不可得聞。而復曰嘗聞其略云云，以答北宮之問。蓋孟子所言者，本非周制。而實本其所私淑於孔子之春秋說，以語北宮，而冀其能弘斯義耳

。董子春秋繁露，以天子爲爵稱。其說適與孟子相同。孟子本深於春秋者。其書蓋以孔子作春秋，爲亂後之一治。觀其答北宮之語，與其民爲貴之主張，（國之政權，操之民衆。人各自主自治。而大君不敢獨裁於上。故曰民爲貴。）原爲一致。民貴，故天子有爵，與百官之有爵無異。不過其獨居第一位，爲百官之首長而已。下士不解聖制，乃妄援古周禮說天子無爵，同號於天，何爵之有。不知周禮蓋有左氏之徒所竄亂。（劉歆有所竄亂纂改。）君從周禮大體衡之，固猶是春秋升平治法，猶以馴至太平。何至與公羊天子爲爵稱之義相反乎。考訂繁瑣，須得其旨要。則後人稍有竄亂處，亦未嘗不辨自明。或復問曰。誠如公羊義，天子僅爲百官之長，無復如從前至尊無上之義，則何易舉其五號，仍存天稱何也。（五號曰帝，是天稱也。帝者曰天，見太史公云。）春秋貶天子。退諸侯。此明升平世，君主之權力既已減削，無可爲惡，故存其天號。以示優崇。且自有國以來，人民對君主之信念甚深。今治進升平，君權雖受限制，而仍其尊稱，以爲羣情信仰所繫。是乃無用之用，其用益大也。

升平自進。人民自主自治之權能日高。君主但擁虛號而已。今稱英國爲虛君共和之制。蓋君主之理想，實現於彼矣。繁露離合根曰。故爲人主者，以無爲爲道。以不私爲寶。（案無爲則虛寄耳。虛寄於天下之上，自無私繫。）立無爲之位。而乘備具之官。（自中央以至地方政區，百官無不備。而各司其職。各治其事。）足不自動，而相者導進。口不自言，而擯者贊辭。心不自慮，而羣臣效當。故莫見其爲之，而功成矣。據此所云立無爲之位。則君主只虛寄於天下之上可知已。

世近太平。虛君將廢。而猶有存三統之說。使民羣信仰有所繫也。三統者何。繁露三代改制質文曰。春秋

作新王之事。繼夏。親周。故宋。莊二十七年杞伯來朝經。何氏注。杞夏後，不稱公者，春秋黜杞，新周，而故宋。（按新當爲親。）以春秋當新王。案統之爲言，宗也。一也。言其統一天下衆志，而爲天下之所共宗也。統以三。春秋當新王。一也。仲尼祖述堯舜。憲章文武。周之道爲春秋所直接。故親周。二也。宋者商後。商湯承堯舜禹之道。而傳至於周，以逮春秋。故親周而不得不上及商。是以故宋。三也。（故者，述古之詞。春秋推原所本。由周而溯宋先王。則已古矣。故曰故宋。）三統原是一統。一者仁也。春秋始于元。元即仁。雖隨世改制，而皆本仁以爲治。（治起於據亂之中，用仁道也。馴至太平，治制當屢變，要皆本於仁以行之。）春秋當新王。即以仁道統天下也。由春秋而上溯周之文武。亦以仁道統天下也。又上推宋之先王成湯，亦以仁道統天下也。故春秋以仁爲統。而又推其統之所承，於是而親周，而故宋。明春秋之統，紹於周先王，周之統又紹於宋先王。依次相承，假說三統。其實，一以仁爲統而已。仁道，其常也。不可易也。所以通三世之爲變，而皆不失其正者，仁爲之本故也。故曰三統皆是一統，一者仁也。或曰。杞之先王大禹，宋先王成湯之統所自承也。春秋何故黜杞乎。（春秋黜杞，不稱公，知其不復以繼統義也。此設難。）答曰。新王之統，承之下周。（新王謂春秋。）周承之宋先王湯。湯承之杞先王大禹，乃上承堯舜諸帝。（中華開基自五帝。五帝皆以仁道統天下也。孔子祖述堯舜，蓋以堯舜能集諸帝之大成耳。故祖述二帝，而已攝其餘矣。）此在孟子中庸均言之。（中庸言仲尼祖述堯舜，而不及禹，雖略當也。蓋舉堯舜，則已攝禹矣。）今敍統，由春秋而上，止於周宋。而黜夏者，舉近以攝遠也。春秋視周最近，故存周統以親之。商爲周統之所自承，視夏猶較近。故於宋存商統。凡以著春秋新王之統，有所承受。蓋仁道自古迄今，未嘗一日絕於天下也。然敍統至商，則其數已

足。（由春秋而周而商，遞溯之，而商爲三統。三者終數。）商繼夏起，而已故矣。故終統至宋而止。（宋商後也。）在商統，則夏商以上，可在所據。故以存宋之世，可溯宋爲三也。中華民族，自昔是習相承。皆以仁道統天下。仁者，生生不息也。以爲體也。（易稱，形容詞。萬物雖有相反，然皆以仁而致其和同。和同者，愛至厚也。物之本性只是愛。所以生生也。）虛寂也。（無惑也，無迷亂也，故云虛寂。）健以動也。（無有停滯，故云健動。以上，皆形容仁體之德。天地萬物皆依仁體而生。吾人之本性，即此仁體。但拘於形骸，蔽於私欲，則人乃成爲頑物，而不獲全其本有之仁體。然人能反而求之，則仁體未嘗不在。如前述陽明大學問，學者試反而體之自見。）從上理哲，以求仁爲學。即以行仁爲治。（天下之人人，皆能保任其本有之仁體，而無蔽於私欲，則皆有天地萬物一體之量。有天地萬物一體之量，則其共同生活之組織，與一切施爲，皆從物我一體處着想。自無有私其一身或一國家一族類者。而國內之階級，乃至國與國，種與種之界畛，早已不存。全人類共同生活之一切機構，皆基於均平之原則而成立。譬如人體各部，皆平衡發展，無有一部偏枯，累及全體之患。是乃以仁心而行仁政也。）據於已立立人，已達達人。（立、達，並見前。）極於位天地，育萬物。而仁道始成，即仁體全顯。春秋以元統天。元者仁也。仁道至大。（此大不與小對，乃絕待之辭也。）無量諸天，乃至盡未來際，無量衆生，皆仁道爲之統馭。至哉仁也。春秋作新王之事。上承周宋先王。皆以仁道垂統。但依行仁之人，而說三統。（宋先王成湯，周先王文武，皆行仁之人也。孔子作春秋，爲素王，即行仁之人。）其實，三統一於仁而已矣。自素王殁後，夷狄盜賊橫行中土，已二千數百年。晚世列強，皆以凶狡狂噬，迷失仁道，而有人類自毀之憂。然則三統其絕乎。此亦不然。濂洛關閩，念菴姚江，蕺山衡陽，因猶延一線之緒。

（今有爲理學者，妄議顧亭林先生爲未見道。亭林於本原處，所造殊淺。然其平生之學，注重實用。孜孜以開萬世之太平爲己任。其願力宏。其氣魄大。其勇毅無所餒。庶幾方正學篤信王道可行於後世之志矣。眞仁人也。迂陋之託於理學者，何足知亭林。方正學不別舉者，蓋已攝於程朱派下也。）仁道未嘗絕也。今世雖不淑。而斯統未墜。上天啓予小子以一隙之明。勉思大統，雖甚不肖，又何敢讓焉。

世進太平。天下之人人，有士君子之行。此春秋繁露說也。士君子之行云何。禮記表記云。子曰，（案子謂孔子。下皆倣此。）君子莊敬日強。安肆日偷。（鄭注。肆，猶放恣也。偷，苟且也。）君子不以一日使其躬儳焉如不終日。（案儳焉，生命雜盡之貌。如不終日，言精神惰散，如死期促近，不能終竟一日也。一般人，中無所存。其日常大概如此。惟君子不然。）又，子曰，仁之難成久矣。唯君子能之。（鄭注，言能成仁道者少也。）是故君子不以其所能者病人。（能，謂知識技能也。下同。己之所能，用以輔人之所不及。而無自私與自矜之心。是不病人。）不以人之所不能者，愧人。（天下之人人，各有所能，有所不能。小人每於人之所能而忽之。於人之所不能而咎之。此人與人之間，所以難相安也。君子則不然。愧者，咎尤之或輕之也。）又，子言之，君子之所謂義者，貴賤皆有事於天下。（案貴賤以事言。賤者，如煩瑣勞役。貴者，若受公衆委任，總持重要職務之類。天下事無論貴賤，君子處之，必無所簡擇，而爲天下事其事。所以然者，人之在天下，當各盡其力，爲衆服勤。不可一日偷安苟逸，無所酬答於天下也。）天子親耕。粢盛秬鬯，以事上帝。（案當據亂世，天子至尊。及升平世，則天子有親耕之義。耕，賤役也，天子須親操之。是時天子與平民等。故不能不勞而食。）又，是故君子恭儉以求役仁。（案自持以恭，不敢侮狎於人。自持以儉，不敢侵奪於人。君子

如此，所以抑私欲而盡力於仁也。役者，盡力之謂。）信讓以求役禮。（案不信則僞。不讓則爭。）不自尙其事。（案推舉而不自炫。多能而不自矜。有功而不自伐。積德行仁而猶懼寡過未能。皆不自尙其事也。）不自尊其身。（案自尊其身，則爲惡之本也。不自尊其身，則爲善之源也。佛家千言萬語，不外破我執。我執，偏者謂之己私，即此云自尊其身是也。）又，子曰，無欲而好仁者，（案此中仁字，非謂仁體，乃就仁體之發用處而言。如一切愛人利人之事，皆仁體之發用也。好仁，謂好作愛人利人之事。其好之也，乃從其仁心自然之流露，非有所私欲而然。是無欲而好仁也。仁心亦云仁體。有以私欲而好仁者，如沽譽而行仁者之事，或以仁待人而期人之我報，皆是也。）無畏而惡不仁者，（案凡人之畏不仁者，皆有所畏。或畏刑戮，或畏清議，而因以不仁之事爲可惡。是其惡不仁，非出於內在之自覺，乃偪於外力而然也。內在之自覺，亦謂仁體。惟無畏而惡不仁，方是仁體之明，不容自昧處。）天下一人而已矣。（案好仁惡不仁，皆不雜於私欲。是則渾然與萬物同體。其視天下人，直若一人。未始分彼此也。）是故君子議道自己。（案君子謀議庶事，求其合道。必自己實踐之。）而置法以民。（君子者爲社會設置共守之法，必由民衆之公共意力制定之。）又，子曰，仁之爲器重。（案仁者，萬物之元。人生之本。人失之，則亡其所以爲人。故云其爲器重。）其爲道遠。（正義曰，以廣博覆物，是爲道遠也。）舉者莫能勝也。（案重故舉之莫勝。）行者莫能致也。（案遠故行莫能致。）取數多者仁也。（正義。言利益于物，取數最多者仁也。案體仁以益物，則益物之數自多。不能體仁，即自私而已，何能益物乎。）夫勉於仁者，不亦難乎。是故君子以義度人，則難爲人。以人望人，則賢者可知已矣。（案以義度人者，以至高之義，嚴責於人。則人皆難如吾之所求。故云難爲人。以人望人者，因人之所能及者，

而望其日進乎善。則人皆易副吾之望。可知此爲賢者之用心也。）又，子曰，君子不以辭盡人。（正義，言君子與人交，必須驗行。不得以其言辭之善，謂行之盡善。）故天下有道，則行有枝葉。（案行有枝葉，謂行之茂也。）天下無道，則辭有枝葉。（案辭有枝葉，謂文辭務虛華也。）又，子曰，君子不以色親人。情疏而貌親，在小人則穿窬之盜也歟。（正義，君子不以虛僞善色，詐親於人。言情疏貌親，心不懇實，極且於人。則穿窬之盜也。）子曰，情欲信。辭欲巧。（鄭注，巧，謂順而說也。正義，君子情貌欲得信實。言辭欲得和順。不違逆於理，與巧言令色者異也。）子曰，王言如絲，其出如綸。（釋文，綸，綬也。案此言言時雖微，及其發出於外，影響甚大也。）王言如綸，其出如綍。（釋文，綍作紼。大索。準上可知。）故大人不倡游言。（案游言，謂浮淺泥亂之言。不出於實得。不見有義蘊。不曾具條理。凡衰世之倡言者，皆如是。）可言也，不可行，君子弗言也。（高美之言，可出諸口。而度吾人之力不可行，則寧弗言。爲其犯言不顧行之咎也。）可行也，不可言，君子弗行也。（偏畸之行，雖可行，而不可以風示衆庶。則君子必不行也。君子履中和，不貴畸行也。）詳上所述。則所謂士君子之行，大端可見。（尋經言士君子之德者，不可勝窮。然如上所舉，已足貫穿一切義。故不備述。）蓋莊敬日強以畜德。（莊敬卽不昏惰。不悠忽。不放恣。精神凝聚專一。故日進於剛健峻發。常創新不息。）體仁同物以復性。（體仁之體，謂體認之也。體認吾所本有之仁體，而保任勿失便證知天地萬物皆吾同體，無自他之隔。如是，則超越小己，而復吾渾全之本性矣。）好惡發於天眞。（天眞故無私欲之雜。而人人相與於太和之中。）言行必求相顧。（言行不欺，故人人相樂於眞實之宇。）人各爲天下事其事。不見有可貴事而起欣。不見有可賤事而起厭。惟各勤其職，而皆有佳趣。（必人人如此，世乃太平

。）人各出其能，以互相濟。（君子不以其所能者病人。蓋盡所能，以與人相濟，而無自矜也。不以人之所不能者愧人。蓋取人之所能，而以補己之所不能也。則我於彼之不能，無所愧吝。人亦於我之不能，無所愧吝也。人各有能，有不能。互相濟，則如百骸之在一身。）各如其分，而無不足。（各如其分之所應得。則彼此無不均之患，而人道大和。）蓋所謂士君子之行者，雖萬德純備，難以具稱，而握其體要，略如上述。夫萬行本乎仁。立乎強。歸乎中和。（中，無私也。無私，故同己於物。而物我無間，卽貪嗔不作。故太和。）士君子之行，如是而已。天下之人人皆如是，則大同之基已固。而太平之運日新。何事以世間爲罪惡藪，悼衆生淪生死海，將求趣涅槃，如佛氏之所爲哉。（何事，至此爲句。）春秋其至矣。現代言治者，徒知注意經濟條件、與社會結構之改造。而於宇宙人生之本原，漫不窮究。其視人類，直同鳥獸。不復知有內在之生活源泉。（此中內字，並非與外字爲對待之詞。內不與外對，而乃曰內者，防人之誤求諸外耳。生活源泉，其充盈於吾身之內者，亦卽徧在天地萬物。是乃徧爲萬有實體，而淵兮無待者也。無以名之，名曰仁體。今人既自視同鳥獸。故不能反識內在之生活源泉。習於物化故也。）不復有自我之眞覺。（此中自我，卽謂仁體。是乃泊然至寂。烱然至明。所以應萬感而起萬事者，是非善惡吉凶之幾，恆自明而不昧。雖私欲朋興，而此至明不容昧者，終未嘗不在。如雲霧四塞，而太陽自存也。仁體之明，是云眞覺。凡人不務反己，便亡失眞我，無有眞覺。）但上文吉凶二字，以理言。善與是，皆當理之名。皆謂之吉。惡與非，皆不當理之名。皆謂之凶。故吉凶二詞，不同世間所云禍福。而吉自得福，凶自招禍。理實如此，無或爽者。）則求其有高尙純美之行，如所謂士君子之行者，固決不可得。而人人惟挾私智，（機巧變詐之智，曰私智。）伏殺機，以相交涉。盟好之辭，履播而動

聰。侵奪之事，肆行而無慚。弱者獻媚，圖旦夕之安。強者逞欲，忘殷鑒之戒。修羅之技倆多。（修羅，魔也。）殺戮之爭奚止。聖學不修。人極不立。吾於斯世，有餘恫焉。

夫教化者。人皆全其所性之正。（全猶復也。）而免於狂迷之行。此治本也。然亦必改造社會結構，使與大同世界相適應。而太平之治始成。禮記，禮運，孔子曰。大道之行也，天下爲公。（案此言天下爲一家。全人類若一體。故一切共同生活之組織，皆本天下人之公共意力以爲之。無有一人得參私意於其間者。）選賢與能。講信修睦。（案大同之世。國界觀念，雖已破除。但其時全地球上，當劃分爲無數自治區。亦云治區。各治區之疆域，大概依地勢之便利，與氣候之相近，而劃分之。凡分區，必於其疆域大小，設爲定制。均歸一律。不可有特別過大之區。凡地勢與氣候雖相同，而地域過大，不宜僅劃爲一區者。則宜酌爲析區。使其大小，合乎定制。夫所以分爲衆多自治區者。因共同生活之便利，不得不有各治區之組織。而此治區之意義，只是一種文化團體而已。爲同居一地域內之民衆，有共同之結構，得以表現其公共意力而已。此等治區之性質，其截然不同乎前此之國家者。一爲對內無統治階級。二爲對外，不得利用之以爲向外侵略之工具。所云只是一種文化團體者以此。每一治區，既有自治機構。則其間各部分執事者，必由區內羣衆，公同選舉賢能任之。任有定期。期滿改選。決無有以少數人，強姦民意，而委托事權於非類者。故曰選賢與能。或問。治據亂之世，固須尙賢。至太平世，則人人之智德力宜臻平等。胡爲尙賢耶。答曰。人之氣稟，不能齊一。雖太平世，不能謂人人之智德力皆平等也。只是其時一般社會之水平線，遠高乎從前。但此時社會內之各個分子，畢竟如十指之各有短長，無法齊一。小德大德，宏材偏長，亙古難齊。惡乎平等。尙賢之說，其可非乎。又世至大同。交通益

利。遠近若一。其時全球之上，無量治區，其講信修睦。而無量治區之間，又必有聯合之總機構。庶幾全世界融通爲一體，無麻木不仁之患。）故人不獨親其親。（案社會有養老院。凡養老者。一切費用，公家任之。子女時入而省視焉。）不獨子其子。（案社會有慈幼院。教養兒童。其費用，歸公家担負，抑或酌收其父母之費，則視治區之計政，對人民之私有財產，限制如何，而後定。父母隨時入院省視。）使老有所終。（案天下之老者，皆得贍養，終其餘年。）壯有所用。（案人自幼小，以至成年。皆由公家設置各級學校，以教育之。人各隨其資分，努力學業。而皆能成德、成材。故各以其長，效用於世。而無有暴棄不中用者。且治區之內，生產與文化各方面事業，極其衆多。人才自無曠廢也。）幼有所長。（案世至升平，早已廢除大家族制。至太平世，則人人皆有天下爲一體之觀念。無復有狹隘之個人主義。而共知有社會生活之樂。故幼孩即由公家設立之慈幼院撫育之。所以養其羣性也。但慈幼院之設立，必酌其附近居民之數量，使居民距院不甚遠。爲父母者得隨時入院顧復。而親子之愛，不至疏淡。養老院亦準此例。爲子女者，必時常入院，省侍父母。孝與慈，乃一切道德之根芽。不可無以養之也。）矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。（案無妻曰矜。無夫曰寡。幼而無父母曰孤。老而無子女曰獨。及廢疾之民，皆可憫惜。社會皆有以安養之。不使一夫不得其所。）男有分。（案天下之人人，各盡其職之所當爲。各盡其能之所得爲。各取其分之所應受。故曰有分。言男者，舉男即攝女。非單就男子言之也。）女有歸。（正義，女謂嫁爲歸。案太平世，一夫一婦之小家庭，必不容廢。夫婦有別之義，無可變易。非獨道德問題，雜交亦妨生理。）貨惡其棄於地也，不必藏於己。（案一切財利資源，天然之産，極其豐富。必以人功開發之，製造之。而不可委棄於地。但財貨者，天下人之所共有也。任何人不得據爲

一己之私有。故曰不必藏於己。然亦不妨許私人得有法定若干限度之財產。爲其夫婦間成立小家庭，須於經濟上，由公家予以合法之獨立儲蓄故。然夫婦均死亡時，其財產全部歸公。）力惡其不出於身也，不必爲己。（案智識技能，總稱智力。身手勤勤，總稱體力。故力之一言，包括智力體力二者。太平之世，人之智力彌高。其所發明與創作，愈多愈精。自然之神秘，將發無餘，悉爲吾人効用。是時需要體力者蓋少。然人生必不可無勞作。一切事業，未可純用機械而廢四體之勤也。又世已太平。人將有樂於享受，而偷於用腦者。則文化將倒退。尤當以爲大戒。故一人之身，智體二力，宜求並進。否則人類有退化之象。故曰力惡其不出於身也。然人類自無始時來，長處衰亂之中。迷執小己，與物相競。凡所以運其體力智力者，皆爲小己之私利而已。雖有君子導之於禮，漸化其私，而致小康，進至升平。無奈其爲己之私，積習甚深，不易拔除。及世進大同。人之爲學，不僅馳於知能之域，乃有以超知能，而盛發其智慧。不僅明微萬事萬物之理則，乃深窮造化眞源，而實證天地萬物皆吾一體。人之脫然超悟至此。於是其智力體力之用，皆爲衆生之福利計。非爲小己之私也。故曰不必爲己。然衆生爲全體。而一己則全體之分。猶手足爲全身之分也。全身利。而手足有不利乎。今之科學家，發明戰具。乃以其智力，用之於爲一己，及己之國家與族類。其所爲終不出乎己。慘毒極。亦迷闇極矣。此非科學之咎，乃僅恃科學，而不知更有窮本究元之學。所以有斯咎也。力惡其不出於身，而不必爲己。則蓋人皆士君子也。皆聖也。皆佛也。此世之所以太平歟。）是故謀閉而不興。（案天下皆仁人。一心一德。更無存懷野心，與姦謀者。）盜竊亂賊而不作。（案侵略他人或他群之財富，與領土者，均謂之盜竊。逞獸慾，逞姦謀，而禍天下者，均謂之亂賊。今德倭盡敗。而天下之爲盜竊亂賊者，猶實繁有徒也。太平未卜何時也。）故外

戶而不閉。（鄭注，與風氣而已。）是謂大同。案禮運此文，蓋春秋太平之義。經七十子後學傳授，而戴氏錄之於此。論語公冶長篇。子路曰，願聞子之志。子曰，老者安之。（案使天下之老者，皆有所養。）朋友信之。（舊注，朋友是同類之人。案即天下人講信修睦。）少者懷之。（案即使天下之幼者，皆有所長。）詳此所云，與禮運之理想適合，但辭稍略耳。又子路曰，願車馬，衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾。即貨不必藏於己意思。顏淵曰，願無伐善。（朱注，伐，誇也。善，謂有能。）無施勞。（案施，謂有功及人，便居功而自張大也。勞，謂有功。）即力不必爲己意思。（凡人所以伐善施勞者，因人類自無始時來，其力皆以爲己。故有能即自誇。有功即自張大。伐與施，正從爲己之心發現。此心是萬惡之根。若今世侵略者，禍及天下蒼生，無非自伐其能，及欲爲自己之國家立功，以自誇大而已。顏子願無伐無施，便將爲己之私克盡。程子曰，子路、顏淵、孔子之志，皆與物共者也。又曰，顏子不自私己，故無伐善。知同於人，故無施勞。）從來鄙陋之徒，不通春秋。至有妄疑禮運，而以爲漢人竊道家或墨家之旨，以托於孔氏者。信乎夏蟲不可以語冰也。（墨氏兼愛兼利之義，實本於春秋。然但承此原則而已。其於太平世爲治之規模與條理，墨氏蓋未之究也。道家厭文明，而懷想上古未開化之社會，以爲渾樸。此與春秋主進化意思，根本不同。且道家本個人主義。只不以己宰物，而實不知同己於物。即於物無互助輔相之功。故道家任自然，不務改造社會。其於社會生活之觀念實薄弱。禮運太平之治，恰與老氏主張相反。何可混爲一談。）

春秋之土地政策，頗主張井田制。後世私有制，有兼并之患，春秋蓋已深防之。宣十五年，初稅畝譏。（時宣公新令，蓋亦更按行民田，擇其穀最好者稅取之。）何氏注曰。民以食爲本也。夫饑寒並至，雖堯舜躬化

，不能使野無寇盜。貧富兼并，雖皋陶制法，不能使強不陵弱。是故聖人制井田之法，而口分之。一夫一婦，受田百畝。以養父母妻子。五口為一家。（案此規定五口為一家。若一丁壯，有父母及妻，共四口。如生一子，即共五口。合為一家。其多於五口者，名餘夫。詳在後文。）公田十畝，即所謂什一而稅也。廬舍二畝半。凡為田一頃，（案百畝為一頃。）十二畝半。八家而九頃，共為一井。故曰井田。廬舍在內，貴人也。（案以人為重也。）公田次之，重公也。私田在外，賤私也。（案私田，謂八家各私得百畝。）井田之義，一曰無泄地氣。二曰無費一家。（案八家均力合作。）三曰同風俗。四曰合巧拙。五曰通貨財。因井田以為市，故俗語曰市井。（案八家共井，互通貨財而立市。猶今之合作社也。）種穀不得種一穀，以備災害。田中不得有樹，以妨五穀。環廬舍種桑荻雜菜。畜五母雞，兩母豕。瓜果種疆畔。女工蠶織。老者得衣帛焉。得食肉焉。死者得葬焉。多於五口，名曰餘夫。餘夫以率受田二十五畝。（案餘夫，是廿九以下，未有妻室。故受口田二十五畝。有妻室，即另立家。）

十井共出兵車一乘。司空謹別田之高下善惡，分為三品。上田一歲一墾。中田二歲一墾。下田三歲一墾。肥饒不得獨樂。墝埆不得獨苦。故三年一換主易居。財均力平。兵車素定。是謂均民力，強國家。

在田曰廬。在邑曰里。（案周禮，四井為邑。）一里八十戶。八家共一巷。中里為校室。選其耆老有高德者，名曰父老。其有辯護伉健者為里正。皆受倍田。得乘馬。父老比三老孝弟官屬。里正、比庶人在官吏。民春夏出田。秋冬入保城郭。田作之時，春，父老及里正，旦開門，坐塾上。晏出後時者不得出，暮不持樵者不得入。

五穀畢入，民皆居宅。里正趨緝績。男女同巷，相從夜績。至於夜中。故女功一月得四十五日作。

從十月盡，正月止。男女有所怨恨，相從而歌。饑者歌其食。勞者歌其事。男年六十，女

年五十，無子者。官衣食之。使之民間求詩。鄉移於邑。邑移於國。國以聞於天子。故王者不出牖戶，盡知天下所苦。不下堂而知四方。　十月事訖。父老教於校室。八歲者學小學。十五者學大學。其有秀者移於鄉學。鄉學之秀者移於庠。庠之秀者移於國學。學於小學，諸侯歲貢小學之秀者於天子。學於大學，其有秀者，命曰造士。行同而能偶，別之以射。然後爵之。士以才能進取。君以考功授官。三年耕，餘一年之畜。九年耕，餘三年之積。三十年耕，有十年之儲。雖遇唐堯之水，殷湯之旱，民無近憂。四海之內，莫不樂其業。　如上所述。井田之法，蓋由據亂進升平之治。（去禮運太平大同之治蓋甚遠。如國界，及君主，與兵戎之事，皆未能除之。此其顯異者。）其規模頗類今之所謂集體農場。如採其精意，變而通之，以行於今。務求切合時宜。則社會無兼幷之患。農民免於窮厄。而世運進於升平矣。何休之注，蓋得自胡毋董生之傳。（繁露多殘缺，今難考其詳。胡毋承公羊壽，以口義著竹帛時。亦有略而不詳。又由演孔圖以興說媚漢，可知公羊家懲秦之禍，其於春秋之非常異義，及所以反古之弊政，而爲後世制法者，蓋多避而不載。故口義流傳，間有散見他籍者。如禮運大同小康諸義，顯爲春秋家言。何休此注，自是公羊家世傳之說。然亦見漢書食貨志，及韓詩外傳。蓋春秋口義之流佈廣矣。）其與孟子談井田之制，同井之民，出入相友。守望相助。疾病相扶持云云。（滕文公篇。）適相映證。孟子之時與地近聖人。又深於春秋之學。公羊口義流傳，竟與孟合。則井田制爲春秋經之理想，非秦漢間儒生倡說，甚明矣。

春秋張三世。其蘄向在太平。而於治據亂與升平之法，則言之甚悉。太平不可驟幾。其進必以漸也。據亂世，齊內離會。（內者，彼我對列國言，則魯自爲內。當據亂世，凡魯君與他國之君會者，則書以示戒。離與

會異者。二國會曰離。二人議事，各是所是，非所非。無從取決。故言離也。三國以上始言會。三人議，則從二人之言。故云會也。）明立國之道，貴內自治。不可廢內而務恃外好。何氏注，於隱二年春，公會戎于潛經。特發斯例。蓋本胡母子都條例。非邵公創解也。（何氏自序，稱略依胡母生條例。）王船山春秋世論，據此例意，以論當時鄭國之得失。可爲千古道國者之金鑑。（論語，道千乘之國。道，治也。國民皆有自治其國之責。而在政治與社會各方面居領導地位者，其責尤重。）其說曰。有道而恃有道者安。（案如升平世，大國能秉禮義，戒侵略。而弱國亦知勵精圖治。其時弱小之恃強大，可謂以有道而恃有道也。弱國內有所自恃。其外所恃之大國，亦復可恃。故弱小之國可安。）不能有道，而恃有道者弱。（案如春秋時，齊晉諸強，能尊中國，攘夷狄，猶不失爲有道。其時中原諸國，皆不能有道。而恃齊桓晉文以圖存者也。然內無以自恃，徒虛內以恃外好。終於微弱而已矣。）無道，而恃無道者，必於亡。（案如戰國時，六國皆不務自治。又於同盟不能互以信義相結。是無道也。當時六國，各欲自屈而事秦以圖存。終亦必亡而已。）無道，而不恃無道者，僅以存。（案無道，而值侵略者橫行之世。未有能存者也。然能不割己之疆土與利源，以奉之侵奪無恥之強鄰，亦冀博歡，而恃以偷旦夕之安也。則亦有僅存之道焉。）故恃人者，不如恃己。恃己之勢，雖無道而不亡。況有道乎。鄭入春秋之始，猶彊國也。厲公不振，恃宋而始弱。既偪於楚，恃齊而始毀。齊失其伯，恃楚而始破。晉爭之楚，恃晉而幾亡。（晉與楚爭鄭。鄭人恃晉之能庇己也。乃不可恃而幾亡。）鄭之弱以瀕亡者，百二十年。君勤於內。臣勤於外。政粗修。民粗睦。然而無以自救。蓋百二十年，鄭無一日而釋人之恃也。（言其唯以恃人爲務。而終不釋此恃人之一念也。孔子稱鄭國謹於外交辭令，蓋有以也。）恃之不可。無已而競。或曰。競

非保國之道也。晉定楚昭之世，鄭南競楚而滅許。北競晉而脅齊。民勢困敝，介然僅存。而與二大競，并疑鄭必亡矣。而鄭乃歷百年，而始滅於韓。奚以支持百年之久耶。曰，競之害，不若恃之烈也。所恐於競者，恃於此而競於彼也。（吃緊。）恃於此，役於此矣。恃此而競彼，所競無能。（注意。）勝其所恃，（雖倒必勝之氣，只在吾所恃之友邦耳。）而役於恃者矣。（恃人者無自固之氣。徒欲恃人。其氣早已消盡無餘，爲死灰，爲槁木，積思其有生人之氣乎。）不競而恃，與有恃而競，其亡一也。（此千古定論。）夫無恃而競者，其猶有自競之心乎。能自競，則大莫予侮也。故鄭之將欲貳晉，而先背楚。殆乎亭亭以立，而有生人之氣矣。晉失其霸，貳之得也。唯慮夫恃無道之楚，以貳晉也。背楚以鉗天下之口。然後貳晉以長自立之勢。齊不能不許之從。晉不能不申儆其兵。鄭乃以自爲鄭而行其所欲。孰能禦之。故無道而不恃人，猶救乎亡。有道而不恃人，不能以安。詩曰，不聞亦式。不諫亦入。文王之德也。令聞直諫之不恃，奚况於猶有力之相庇者乎。船山此論，蓋發公羊之蘊。自古有國者，疏內而結好於外，將恃以不亡。則其亡可立而待也。（恃人者，無論恃一二強國，或結好於數強之間，要皆速其亡。唯卓然求內有以自恃。而不予人以可乘之隙。國權所在，據理力爭。爭之不得，終不默蹈。彼侵略者，雖藉力侵掠，亦必觀世界之公意，而有多行不義必自斃之日矣。春秋炯戒昭然。今人奈何不省。）

徐疏云。春秋經與傳，數萬之字。論其科指意義，實無窮。然撮其論治之要，必在計政調均。（計政一詞，從嚴又陵譯原富說。）春秋繁露度制云。孔子曰，不患貧，而患不均。（案今世界上多患貧之國，實由強權者以弱國爲魚肉，而財利無從均故也。又如一國之內，官僚資本主義盛行，壟斷全國之利。則其人民必貧不堪

生，而禍至於亡國。故聖人極言貧不足患，而患在不均。誠以救貧要急於均也。不均，則生產終操於使貧者之手。而貧者何從得救乎。）故有所積重，則有所空虛矣。大富則驕。大貧則憂。憂則爲盜。驕則爲暴。此衆人之情也。聖者則於衆人之情，見亂之所從生。故其制人道而差上下也，使富者足以示貴而不至於驕。貧者足以養生而不至於憂。以此爲度，而調均之。是以財不匱，而上下相安。故易治也。（案治起變亂之中，必使貧富不甚懸殊。則升平之治，更無貧富不均之患矣。太平世，天下爲公。如禮運說。春秋之道，所以通萬世而不可易也。）今世棄其度制，而各從其欲。欲無所窮。而俗得自恣。其勢無極。大人病不足於上。（案大人謂君主。富者專國之利。則國家亦貧於上。大人病之也。）而小民羸瘠於下。則富者愈貪利而不肯爲義。貧者日犯禁而不可止。是世之所以難治也。孔子曰，君子不盡利以遺民。（案此中君子謂在位者。盡有其利，以遺棄人民。則君子所不敢爲也。）詩云，彼有遺秉。（傳云，秉，把也。五穀收成時，富農當以穀草成把，遺棄田中。任寡婦取去也。）此有不斂穧。（穧，穗也。不斂謂不收之，亦遺也。準上可知。）伊寡婦之利。（彼此之遺秉與穗，皆聽寡婦取之以爲利也。）故君子仕則不稼。（仕者有俸祿。故不可與民爭田也。）田則不漁。（田獵，則不可更爭漁人之利。）食時不力珍。（禮記注。食時，謂在上位者食四方之膳。不可力致珍貴。防其過嗜慾，而將奪民食也。）大夫不坐羊。士不坐犬。（孔子閒居疏。言大夫不得無故殺羊坐其皮。士不得無故殺犬坐其皮。案晚世在位者，淫侈無度，賄賂公開。國貧民斃。然後知春秋制法之嚴，爲官僚資本主義，立之防也。）詩曰，采葑采菲。無以下體。（孔子閒居注。采葑菲之菜者，采其葉而可食。無以其根美，遂并取之。并取之，是盡利也。）德音莫違。及爾同死。以此防民，民猶忘義而爭利，以亡其身。天不重與。有角，不得

有上齒。（大戴記。戴角者無上齒。）天不重與，此一證也。故明聖者，象天所為。為制度，使諸有俸祿，亦皆不得與民爭利業，乃天理也。凡有亂之源，皆出於嫌疑纖微，以漸寖稍長，至於大。（屹緊。）聖人章其疑者，別其微者，絕其纖者不得嫌，以早防之。聖人之道，衆隄防之類也。謂之度制。謂之禮節。（案度制、禮節，所以酌乎羣己之間，而立之準。稱諸日用之際，而求其中也。）若去其度制，使人人從其欲，快其意，以逐無窮，是大亂人倫，而靡斯財用也。（案大學言理財，主張為之者疾，用之者舒。此固春秋之旨。而董子於此，以節欲為言，非與大學反也。夫生產技術日益發明，則為疾不待言。而人類之衣食住行，亦緣生產技術進步，而享受特異於昔，用乃大舒。人固不當反進化，而求復上古之陋也。然董生言節欲者，用舒之樂，因隨人羣進化而日增。但一己自律之道，要不可過於其時羣衆之所享受，而窮奢極欲。董生所以發明春秋之旨者如此。固未始與大學有異也。）詳上所述，春秋理天下之財，以均平為不可易之定則。故在位者不得與平民爭利，并以之制定，則兼并不待禁而自絕。商賈有壟斷之禁。（孟子說於春秋，而惡商賈壟斷。）國營事業漸興，而百工弗病矣。雖至太平。國界種界，俱已泯滅。天下之利，歸之天下之人人，而無有一夫得自私者。自然經濟大同。財貨已富有日新。（將來科學進步，對於物質界之發明，皆有以備足人類生養之需要。非若現代多注意於兵器也。）易言開物成務。論語言足食。貨惡棄地，（盡力以闢天地之利。）而不以為己。力惡不出，（力，謂智力體力二者。）而不以為己。（上二語，用禮運義，而稍變其文。）天下是以底均而太和也。

春秋由據亂開升平。盛張民族主義。要在令諸夏，以攘夷狄。諸夏夷狄二詞之義界，前文已言之。然其辭隱簡，恐學者弗深究也。今更詳之。原夫春秋之言民族，不以種類為分別，而實以文野為分別。今世以同種類

者，爲同一民族。其不同種類者，即爲異族。此實最狹陋之觀念。而與春秋之所以分別民族者，其意義絕不相侔也。春秋立乾元，爲萬物始。（春秋始于元。元即易之乾元。前文屢言之。）即只認萬物本一體。奈何人類而妄有種類之見，自生畛域乎。今人誤解春秋，以諸夏爲五帝三王貴冑，即所謂漢族之目。以夷狄爲蠻貊異種之名。此其誤之由，則與春秋相反。夫吳人仲雍之後也。越人夏少康之後也。楚人則文王師鬻熊之後也。姜戎亦四嶽之後裔。白狄鮮虞是姬姓。此皆非有諸夏爲異種者。而春秋皆斥爲夷狄何耶。須知。春秋言民族。本無狹隘之種界觀念。（種界者，必要分同種與異種，而存界域之謂。）而實以文野分別之。文者文明。野者野蠻。文明者，非徒謂其知能大進，或於政治與文化各方面優越之創造已備。而其特徵在有禮義。禮義者，仁之發也。仁者渾然與萬物同體。故凡所施設，一皆由乎禮。（禮者理也。吾人之本心，元是萬理具備，而與萬物神流通，無隔閡也。故己好生，而亦知人之好生，自不忍傷之也。己欲衣食，而亦知人之欲衣食，自不忍奪之也。此即吾心自然之理也。推此而言，凡一切對人待物，而有所不忍放肆以傷物者，皆吾心自然之理也。故理者，吾心也。而禮，即吾心之隨感而發。非從外立法強行之也。故曰禮者理也。理之發現，乃自覺也。自動也。唯克去私欲之蔽，而後有此。）一裁以義。（義者吾心自然之制裁也。私欲起，則利己以侵人，而萬事皆失其宜。然吾之本心，自能照察私欲，而制裁之。以正己，而求合乎事之宜。所謂義也。此即吾本心之自覺自動也。）此其所以超越小己，而復其渾全之性。發揮絕對精神。（絕對精神，即是渾全之性。此唯證到天地萬物一體者，乃識此精神耳。黑格爾言絕對精神，而猶有德國民族優越之私見。非真能證得絕對精神者也。希特勒輩之狂吼，亦誤受其影響也。）中國人庶幾此境地，（中國人自昔以來，使由自明自誠工夫，而悟到渾全之本體。故能免

己私，而有天下一家之量。不似現代諸民族咸有狹陋之種界觀念。今外人之來吾國者，皆能感到吾國人對彼等毫無猜防之情。春秋借中國人，以明升平世，禮義之民族當如此。）故稱之以諸夏。夏之爲言大也。大其能去己私而敦禮義也。凡有禮義之民族，即皆是文明民族。而皆謂之諸夏。若其無禮義者，雖知能甚高，而政治與文化各方面之創造力甚大，如德人者。但因其習橫暴，好侵略，春秋猶以夷狄斥絕之。況其遠下於德人者乎。總之，春秋於升平世，分別民族，只依其文野，判爲諸夏夷狄二類。夷狄凶狡，無人道，同之鳥獸。諸夏則隆禮義而立人極者也。夷夏之分，乃人禽之界。此不可不嚴也。若夫以同一種類，爲同一民族者。（同一種類者，即同血統之謂。）此乃極狹陋之種界觀念。迷失人之性。（迷者，不解悟之謂。人皆稟乾元以爲性。本無彼此之分也。）啓爭亂之端。（妄分同種異種，爭端遂啓。）則不通春秋之過也。

古者中國，本合諸夏、四夷而爲一大聯合國。當時之所謂四夷，（東包括今中蘇連壤濱海之地，及今朝鮮台灣琉球等地，皆曰東夷。日本則外落也。西有中亞細亞，接印度，皆曰西戎。南糅馬來亞，及南洋群島，皆曰南蠻。北有西伯利亞等地，皆曰北狄。四夷之地甚遠。其部落亦極多。）皆統屬於中國。但以其不崇禮義，故斥爲夷狄，示不與同中國之意。實則，其人皆中國人。其地皆中國之地也。（如吳楚，本中國也。而春秋視同化外。其他可類知。）故春秋於夷狄之進於禮義者，則復中國之。（中國之者，猶云承認其爲中國人，而禮敬之也。）繁露竹林云。春秋之常辭也，不予夷狄，而予中國爲禮。至邲之戰，偏然反之，何也。（案宣十二年經。晉荀林父帥師及楚子戰於邲。傳，大夫不敵君。此其稱名氏以敵楚子何。不與晉，而與楚子爲禮也。注，不與晉，而反與楚子爲君臣之禮者，以惡晉也。）曰，春秋無通辭，從變而移。今晉變而爲夷狄。楚變而爲

君子。（君子者，中國人之稱。）故移其辭，以從其事。（辭有改移。從其事實也。）夫莊王之舍鄭，（莊王伐鄭，已下之矣。乃得而不取，舍之而去。）有可貴之美。（不取鄭國爲己有。是其崇禮義，可美也。）晉人不知善，而欲擊之。（莊王既舍鄭而去。晉人不當復與楚挑戰也。今乃不知善，而欲擊莊王之師。）所救已解，如挑與之戰。（晉人救鄭未及也。莊王攻鄭已下之，竟舍而不取。則晉之所救已解矣。乃復與楚挑戰，是無義也。實十二年傳。既則晉師之救鄭者至。曰，請戰。莊王許諾。將軍子重諫曰，晉大國也。王師淹病矣。請勿許戰。莊王曰，弱者吾威之。彊者吾避之。是使寡人無以立於天下。遂令還師而逆晉寇。晉師盤覆。）此無善善之心，而輕救民之意也。（晉人所以變爲夷狄。）是以賤之，而不使得與賢者爲禮。據此。可知楚國，本大中國之一部分。但以其退侵略而斥之。既進而有君子之行。則復許爲中國人。四夷皆同此例。春秋借此，（此者，謂古代中國，對局地即四夷之民，無禮義則斥之。及進於禮義，則與諸夏同爲中國人，一律平等。）以明升平世，雖分別全地球上民族爲夷夏二類。然夷族如進而有禮義，則當與夏族同等。不可復殊外之也。（殊外之，猶云斥絕之也。）此升平進至太平之治也。

太平世，天下之人人，皆有天地萬物一體之量。蓋皆有以反己，而證悟其本有渾全之性體。故能超越小己，而真於無待也。此等境界，絕非意想安立，乃法爾本然。（法爾猶言自然。非由意想安立故。本然者，猶云本來如此。）更非如赤子之渾沌，若不能分別物我者。（孟子言大人不失赤子之心。非謂大人之心，果如嬰孩之渾沌不自覺也。蓋言其明覺沖漠，而不起意。故以赤子之心形容之耳。赤子無作意故。若誤解此言，將謂孟子以大人之生活，同於原始人。則鑄九州鐵，不足成茲大錯。孟子言思誠。言明物察倫。豈謂大人之心，果如

赤子耶。）唯其反躬深識，（即本心有自識之用。）洞明自己本性，與天地萬物異元，實爲渾一而不可分之全體。易言之，即實證天地與我並生。萬物與我爲一。（借用莊子齊物篇語。）此其與羣生痛癢相關之情，自發於不容已。（不容已，略有二義。同體悽發不容已。眞實故發不容已。明儒耿天台之學，以不容已爲宗。丕詳玩。）爾一切有生相養之事，自當隨時改善。以歸於太中，而成其太和。春秋制爲世法，而始于元。所謂本立而道生焉。

據亂之世，首爲治者務內治。然列國之君，或行獨裁，以毒其民。或懷侵略野心，征戰無虛日。人道之至慘也。及治進升平，人羣漸有自覺，自治、自主。對內，則限制君主之權力。使不得擾害百姓而恣意於其上。如爭之不獲，則不惜推翻以殺之。（此文十八年經。莒弑其君庶其。傳曰。稱國以弑何。稱國以弑者，衆弑君之辭。何氏注曰。舉國，以明失衆，當坐絕也。詳此所云。蓋以人民久受專制之毒，宜行革命，以爭自由。穀梁氏雖未逮三世義，而其尊重人民共其盡力，以除暴亂。則猶承公羊之旨。如隱四年經。九月，衞人殺州吁于濮。穀梁傳曰，稱人以殺，殺有罪也。（言稱衞人，以明衆討之也。）莊九年經。春，齊人殺無知。穀梁傳曰，稱人以殺大夫，殺有罪也。文九年經。晉人殺其大夫士穀及箕鄭父。穀梁傳曰。稱人以殺，殺有罪也。大夫竊柄禍國。人民必共起而殺之。所以伸衆討，懲獨夫竊權壞法，而固民主之基也。治近升平。人民皆能自衞、自主，必不容梟雄弄權，敗法亂紀。其治內既莫不詳正。（事無不舉曰詳。法無稱枉曰正。）而其對外，則以講信修睦爲務。以共存共榮爲志。故凡梟雄之徒，懷野心而務侵略，將煽惑民衆，以供其驅役而恣其冥行者，每爲有覺悟之羣衆所不許。（今德之希特勒，倭之軍人，得利用民衆，以從事侵略，而禍天下，以自取覆亡者。正

由其民眾不覺悟故耳。）如宣十五年經。夏五月，宋人及楚人平。傳曰，外平不書。（平者，和平也。諸外國和平之約，無關當國內事者，每不書。）此何以書。大其平乎己也。何氏注曰。己，二大夫。案二大夫，謂宋華元、楚子反也。（事見前。）宋楚交戰。楚軍糧將盡也。宋人至易子而食。戰禍深矣。二國之民，何為而自殺如此。必將覺悟其為當國者逞欲所致。而有悔禍之心也。故華元子反，能以己，順從二國民意，而成平約。此春秋所以大之也。

傳又曰。其稱人何。貶。曷為貶。平者在下也。何氏注，言在下者，譏二子在君側，不先以便宜反報，歸美于君。而生事專平。故貶稱人。案何注，曲解傳意。繁露竹林，謂子反之行，不當於常禮，貴；韓詩外傳，以為美華元之誠。何得以輕君貶之乎。夫傳言貶者，非貶二大夫之專平也。乃貶二國之君，未能修德於平時耳。傳曰，平者在下也。明此平約，乃二國人民之公意，而戰禍實由二君開之。故言平者在下，而二君為戰禍主，貶不待言。以是知貶二君也。經書宋人及楚人平。人者，眾辭。（謂二國之民眾也。）此明升平世，各文明國之民眾，皆尚平等互惠。凡侵略之行，而於當國者之妄啓戰禍，必有以抑制之，使不得逞也。凡為梟桀之徒，常利用國家，為其向外侵略之工具。而驅役民眾，以從其欲。及戰禍一開，天地成慘毒之場。人類有毀[illegible]之痛。竟不知其何為如此。唯民眾皆能自覺、自主，而後梟桀者無所施其技。春秋於宋楚之平，而書宋人楚人，明其為二國民眾公共意力之表現，即隱貶二君。所以為升平示範也。（春秋全經，皆是借事明義。已如前說。當時宋楚之民、實不必能自覺自主。而春秋特借此事，以明升平世，各文明國之民眾，皆自覺自主耳。）

世近升平。（近者，未進而將進之辭。）各國民眾，進於文明者日多。（所謂文明，即指能崇禮義。不止

當於知能及創造力也。他倣做此。）易言之，卽諸夏民族，漸有興起。然夷狄之國，（卽其民衆，爲夷狄民族。）雖有知能，與相當創造力，而專趨凶狡。（凶者，殘酷險忍，無有仁心。狡者，變詐無恥，不顧信義。）同於鳥獸。此等民族，常以侵略他國爲事。而弱小國家，首蒙其禍。諸夏常有不支之勢。故春秋治升平，有大法四。一、獎諸夏能持霸權，以制夷狄。二、誅戕滅罪魁。三、獎夷狄能慕禮義者，同之諸夏。四、罪弱小不自立者。

云何獎諸夏霸權。升平將進，據亂未離之際。夷狄方以凶狡橫行，危害人類。諸夏之族，若非互相結合，以強大武力，制止夷狄之行。（若非二字，一氣貫下。）則夷狄獸慾，未有饜足。人相食之禍，無已止也。故諸夏馭夷狄，不宜退讓。而當持霸權，以威服之。春秋假齊桓晉文之事，以伸霸權。明升平世，賴諸夏存霸統也。莊十三年經。春，齊侯、宋人、陳人、蔡人、邾婁人，會於北杏。傳曰。齊桓行伯。約束諸侯。尊天子。（案夏商周王朝，爲諸夏與四夷、萬國所共戴。王朝殆猶一大聯合國然。天子，卽聯合國之首長。是乃統馭夷夏萬國，使強無侵弱。衆無暴寡。智無欺愚。故天子失其尊，卽萬國相爭亂。齊桓尊天子，卽直聯合機構之權力，以便統馭。）故爲此會也。桓公時未爲諸侯所信嚮。故使微者會也。（案宋以下，均稱人。蓋宋及陳蔡諸國之君，皆未親蒞。僅派微者來會。時桓公之功未著，故未爲諸侯所信任歸嚮。）桓公不辭微者。欲以卑，下諸侯。（言桓公願自卑，以下於諸侯。故諸侯雖以微者來會，亦不辭也。）遂成霸功也。（桓公能修禮讓。卒得諸侯信嚮，而成霸功也。）莊三十年經。齊人伐山戎。傳曰。此蓋戰也。何以不言戰。春秋敵者言戰。桓公之於戎狄，驅之爾。（案胡康侯以經言齊人，爲貶辭。足爲好武功之戒。宋人奴於夷者久，其無知宜然也。夫

乎稱管仲之仁，而曰微管仲，吾其被髮左衽。豈以勤遠略貶之耶。傳有曰。其稱人，何。貶。曷為貶。子司馬子曰。蓋以操之為已蹙矣。何注，迫殺之甚痛。據此，則稱人者，貶其殺戮過甚。非謂武功可忽也。然我不重德，終為諸夏患。子司馬子之說，似未全符經旨。余謂，人者，衆辭。經不斥言齊侯，而舉士衆者。或為桓公諱過殺之惡。雖諱之，即有貶意，而實大其功。故為賢者諱，原其過殺，有所不得已也。）僖四年經。楚屈完來盟于師。盟于召陵。傳曰。屈完者，何。楚大夫也。何以不稱使。尊屈完也。曷為尊屈完。以當桓公也。其言盟于師，盟于召陵，何。師在召陵也。師在召陵，則曷為再言盟。喜服楚也。何言乎喜服楚。楚，有王者則後服，無王者則先叛。夷狄也。而亟病中國。南夷與北狄交。中國不絕若綫。桓公救中國而攘夷狄。卒怗荊。（卒令荊楚怗服也。）以此為王者之事也。漢書韋玄成傳。春秋紀齊南伐楚，北伐山戎。孔子曰，微管仲，吾其被髮左衽矣。是故棄桓之過，而錄其功。以為霸首。如上所述。齊桓領導諸夏，以成霸功。四夷率服。諸夏之國，亡者得存。危者得安。（說苑尊賢云。春秋之時，衆暴寡。強凌弱。南夷與北狄交侵。桓公三存亡國。一繼絕世。）春秋大其功，以為王者之事。（參考繁露王道篇。）其寄意深遠矣。夫夷狄橫行，則諸夏不可不互相結合，互相援攜，以持天下之霸權。（不可二字，一氣貫下。）齊桓先整內治。（參考國語齊語，及管子。）而始為北杏之會。以禮讓結合諸夏之國。此桓公霸業所由立也。桓公既沒。而晉文嗣霸。諸夏賴以安寧數世。其後悼公嗣業。終無遠略。僅以自保。（悼公無能為於楚。而僅爭之鄭。又無能為於鄭，而自疲其師。於是有偷安之志。無勤遠之圖。）霸不足以霸。而諸夏自是無霸。列國皆失其政。盜賊起於內。（鄭殺三卿。衞殺縶。陳殺夏區夫。乃至蔡殺君。晉竊宗器。八十年之中，盜橫行於朝市。）而諸夏之勢危矣。）于是夷狄起而

乘之。吳越咆哮東南。（吳越，皆夷狄之狂狡者也。）以迄乎虎狼之秦，遂吞六雄。（秦乃夷狄之最凶者。）而諸夏盛時政俗之遺，與學術文化之優美，悉爲夷狄暴力所毀滅。中國至今不振，已二千餘年。霸統失。而生民之禍日亟。春秋所以寄意於桓文歟。夫霸之爲術，修內治以勤遠略。（修內治，勤遠略，二者互相因也。內治不修，則不可以勤遠略。無遠略，亦不可以修內治。晉自悼公失霸以後。君偸而臣竊。目光不及遠注。遂至分離而亡。吾國革命以來，蕭牆之憂無已。人皆近視故也。）依禮讓以固盟好。（霸者之志，在攘斥夷狄凶狡之行。故於諸夏列國，互修盟好。而盟好所以不渝者，則以能依禮讓故也。如莊十三年，桓公與魯侯盟于柯。魯大夫曹子，劫桓公還魯之失地。此要挾之盟，可背也。而桓公竟還魯地。其崇禮讓如此。今之列強，有不奪弱國之領土者否。）重民意而整武備。（如管仲治齊。地方之治最發達。人民得表達其意志，不受摧折。武備足用，待民意耳。後世反民意，而治軍以擁護個人。則亂亡而已矣。）矯迂緩而佑法治。（王道之末流，未免迂緩。迂緩則百弊叢生矣。故魯國秉周禮，而其後不振。霸治非背於王道，但以法治佑助之，救其末流之失耳。細玩管子書，便識此意。或曰，管子書，僞托也。答曰。此書所載，皆本管子之行事與其思想。自是管子後學爲之。）保弱小以禦侵略。（王船山春秋世論曰。無小國，則少數大國對立。少數大國對立，則相遻而互以相亡。故君子治三代之衰，尤爲小國念也。小國之亂，則既不足以自存矣。於是因人以存。又不必因者之可怙也。求怙無補，猶免於亡。君子之所弗責。求怙而適以亡於所求者。君子之所恥。）案吾國今日，非小也。而弱也。弱而求怙於人，亦不可不慎乎。夫霸者倣道而行。以攘斥夷狄侵略爲志者也。故於弱小國家，必保全之。使列國之間，大小相維。而無相侵逼。天下有文明之休矣。齊桓北伐戎。南怙楚。晉之霸也，西拒秦。南亦禦

楚。諸夏弱小之國，皆賴以安。）崇仁義以別鳥獸。（夷狄凶殘不仁。狡詐無恥。鳥獸類也。孟子稱霸者假仁義。假者假藉。謂其非中心安仁。乃強行仁義之事，藉以服人。故謂之假。晚世侵略者或標美名，而務行侵略之實。）則霸者所不忍為，且不屑為。故霸者存人道於幾希，以自別於鳥獸。至可尚也。霸統滅。而後夷狄橫行。人盡為禽。是不如天傾地覆之為快也。）是其為道也，雖未臻乎王。（王道者，仁道也。仁道如天地，無物不覆載也。其生生之德，隨處充周。皆真實之極，不容已也。霸者之道，何堪語此。）而在離據亂，進升平之期。則諸夏不可不力行霸道，緊握霸權，以統馭夷狄。（則諸夏三字，一氣貫下。）是固理有當然。勢所必至。天地鬼神不能逆此理勢也。孟子、董生，並薄春秋。而皆於霸，抑之太甚。今古羣儒，奉為定論。自漢迄今，二千餘歲。天下無霸。遂長為夷狄盜賊交擾之局。漢之高文武宣，光武明章，唐之太宗，明之太祖成祖，稍振霸權。而皆霸道不備。（如前所說，民意、及法治等。最為霸道之本。漢以來全失之。然漢較盛者，則地方之治，稍有晚周列國遺意耳。民意阻遏，未若後世之甚。）其興也勃。其衰也忽。（漢唐明之霸皆不久。而唐只太宗一代。其後藩鎮之局，皆夷狄盜賊橫行耳。）嗚呼。霸道亡。霸統絕。而吾民族蹂躪於獸蹄鳥跡之下者，去三千歲無幾何矣。以此而當現代之局。欲其力足以勝之，而免於昏迷也，何可能。何可能。余少革命。而才非應期。卒棄黨政。畢志學術。然後痛吾夫子之道亡也。六經早絕也。漢儒未嘗有也。春秋之學不傳也。霸道不明也。舉二千餘年之學者，從孟而鄙霸。既不通其道，而遂不肯究也。余十歲趨庭。受四書。先子其相公曰。孟子言霸，與論語說齊桓管仲之意，殊不合。甚可怪。小子識之。未久，先子棄世。不肖弗敢忘。久而後有悟，以為庶幾吾父之意也。宋之治，開端已陋。遠遜漢唐。（宋人眼光，錐拘於內。愈猜愈卑。而不足存。

）儒者又迂談非霸。及其衰世，與明中葉以後之朝局略同。蓋皆無剛之雄，偷生夷狄虎口之下，聊以苟安自娛。猶且壓抑同氣，而不知其可恥。使其稍有霸者之遠略與雄氣，又何忍如斯耶。宋世獨有一人焉，開拓萬古心胸。推倒一世豪傑。能與朱子爭賤霸之失。陳同父是也。同父學爲宋儒所不講。明初，方正學讀其書，悲其志。當時汪穉三錄，稍申孫卿及同父。此皆二千年中孤傑也。（汪穉雖涉佛氏，而實陽明學也。其室中書，殆盈充棟。客至。檢一部，陽明集也。又檢一部，陽明集也。檢數十部，皆陽明集也。客曰，子何陽明之多耶。穉曰，多乎哉。吾所常服膺者。吾焉往而可離陽明哉。穉博覽。他所藏書甚富。但無複本。）夫霸者振恥以自強。攘夷狄。遠鳥獸。存文明。存禮義。合同類。保弱小。佈公道。持大體。故常有憂天下之心。而非自爲一國之計，以保守私利是務，而不慮後患者也。（而非自爲，至此爲句。）夷狄鳥獸一日不絕跡於天下。卽天下不可一日無霸。夷狄凶殘酷忍，全無仁心。變詐狡僞，不顧信義。其貪婪無饜。奔逐而不知止。其所不能明了之高深理境，則排斥不遺餘力。是反人道於倮蟲也。（人類已進化，畢竟不是倮蟲。）吾昔之暴秦，今之德國希特勒輩，皆夷狄也。（倭人且不足道。）由現代而推之將來，夷狄之風，猶未知所底。然則，全世界崇禮義之民族，皆當互相結合，正名諸夏。共同奮起，掌握天下霸權，以統馭夷狄。而使之漸化於禮義。馴至太平。是則春秋所以制萬世法之密意也。

霸治之精神，要在強健不捨而已。合諸夏衆同之力。以持天下之大柄。當天下險阻之衝。不可以粗有所定，而遽起偸心，謂夷狄將帖然無事也。（不可，至此爲句。）夫子於春秋獎霸。尊齊桓爲霸首。而於論語曰，管仲之器小哉。（導齊桓以霸者，管仲也。）小之者，非以其不足言王而已。齊桓自服楚以後，而偸心生焉。

仲無以輔導之也。仲之奢侈擬邦君。情蕩於聲樂。志移於享樂。殆將置天下於度外矣。仲既自侈。更無以輔桓公。僖九年傳曰。貫澤之會，桓公有憂中國之心。不召而至者，江人黃人也。葵丘之會，桓公震而矜之。（震者，亢滿貌。矜者，自誇大之貌。皆傲容也。無復憂與遠恚故也。）叛者九國。繁露精華云。齊桓仗賢相之能。用大國之資。於柯之盟見其大信。而近國之君畢至。於救邢衛之事，（僖元年，狄滅邢。二年，狄滅衛。桓公先後合齊宋曹諸國之師以驅狄。使邢衛復國。）見存亡繼絕之義。（僖十四年，徐滅杞。桓公亦復其國。閔二年，桓公使高子來盟。時魯二君被弒。連年無君。故傳曰，謀以齊取魯。曾不興師徒。以言而已矣。桓公乃使高子來盟，立僖公而城魯。存繼絕之功。）而遠國之君畢至。其後矜功，振而自足。而不修德。故楚人滅弦，而赤狄震。（僖五年，楚人滅弦。）貫澤不離云云。（僖四年，桓公既服楚。陳袁濤塗請其還師濱海而東。從之。大陷於沛澤之中。桓公執濤塗。秋，江黃伐陳。冬，又合諸侯之師侵陳。）此可見大功未竟而志已滿。不復進德。管仲相齊桓。畢竟不能導之於殊健，以任天下之重。儉而易盈。會無遠略。先是陽穀之會。大國如宋，小國如江黃，蓋莫敢不至。大戴保傅篇，稱其一匡天下。時爲義王。是會也，明定約法。曰無障谷。（謂一國不得專水利以障川谷，使他國受害也。）無貯粟。（粟者，民以爲命。列國有無當相通。若遏止穀糴，不通鄰國。非公道也。此及前條，皆關民生。主平等互惠。）無易樹子。（撥亂世不得無君。而君主制度，必立世子。以定國本。既立而又擅易之，則其國未有不亂者。）無以妾爲妻。（君主若惑嬖妾。其政必亂。以上四者。亦見孟子告子篇下。唯孟子以爲在葵丘之盟。據公羊傳，則在僖三年秋，陽谷之會。而葵丘實在僖九年。則孟子所記之年與地稍有誤。陳立斷從公羊。）詳上所述約法，當時諸夏列國間，實已成立一大聯合之雛

機構。蓋非漫無組織者。約法四條，博大簡要。古代經濟問題，以農業爲本。前二條，卽依平等互惠精神，解決當時國際糾紛。古代國家之內治問題，以正君德爲本。修齊而後可以治國，王道之要也。而霸治亦不外是。（吾故云霸治不背王道。又嘗以管子本儒家，而治偶法家思想。以法治救禮治之流失也。）春秋列國，多弒父與君之禍，肆不由嬖妾與廢立所致。後二條，爲列國內治正本之大法。此四條，具見規模宏遠。極切實際。雖周公復生其時，又何以過之。然而孔子譏管仲之器小者何哉。夫桓與仲，當功未著時，實有憂天下之心。其於治道，確窺大體，不背乎王。獨惜其躬行不遠。霸業方有緒，而僑心遽生。不復能強健以任天下之重。如何扶持諸夏，而充實聯合總機構。如何實行約法。如何防禦夷狄猶爲思慮。經緯萬端。非強健以持之，未有不功虧一簣者也。陽谷之約法，在僖三年。至九年葵丘之盟，九國皆叛。唯其矜僑自滿，視天下事數着可了。初不爲千百年長久計。不揣複雜之變，每蘊於冥冥之中。桓與仲之僑也。唯其缺乏強健精神故也。至強至健則不僑。僑者，強健之反也。不能強健，而能審天下之勢，經綸周密，往之而無所礙，行之而無不利者，古及今未嘗有也。齊之僑霸，及桓與仲之身而大業已墮。失在不強健。所以難強健者，又由器量小。其中淺，則不可大受，而強健之力不生也。春秋於葵丘書其危。（參考僖九年經傳。穀梁則不會經意也。）論語嘆仲之器小。聖人斷患霸，苟非其人，道不虛行。豈何容易哉。夫創制惟其時宜。（創制，謂立法，或融會與政治各方面之結構。適時之宜，則利於行。）幹濟資乎羣力。（幹濟者，謂凡所籌度施爲，一切成辦，一切皆利益天下，無過與也。凡此實資乎天下人之智仁勇等力，而非一人之力所致也。）然必領導者富有強健之精神，是以包通萬類。（凡狹小自私，不能包含萬物，卽不能通萬類之情而資其力。所以然者，由其本有之仁心，被私欲障礙，卽全無精

神故也。若保任仁心，不令受障，即常存得大公無畏精神在。便與萬物無些子間隔。）振溢當時。遺育來世。夫而後幹濟成其久大，（暫時有濟，不堪久大，未足云幹濟也。）斷斷不托虛文矣。（如現代第一次大戰結束。國聯盟約，徒托空文。因當時各國領袖，並未克去其自私自利之邪欲，即無一毫大公無畏精神。只暫時彌縫彼此利害衝突。強者力取。弱者受害如故。盟約何足道。若桓公管仲倡霸之初期。光明俊偉。確有憂天下之公心。固非全無精神者。惜其器量尚小。含蓄不深。纔有功績，便不能保持當初一段精神。遂不可久大。）桓與仲，猶缺乏眞精神。奚況於今之人。（此次世界大戰結束。同盟國是否不蹈前轍。難言矣。）今世而有諸夏禮義之民族也，則當振厲其大公無畏之精神。結合同類，扶持弱小，共保霸權。無令夷狄狂逞。是則春秋之志也。

云何誅戰禍罪魁。孟子離婁篇曰。故善戰者，服上刑。（服加也。上刑謂殺之。）此春秋大義也。繁露竹林云。是故戰攻侵伐，雖數百起，必一二書。（盧注，一二，言次第不遺也。）傷其害所重也。（所重謂人民生命。戰則害之。）春秋之法，凶年不修舊。意在無苦民耳。（莊二十九年經。新延廐。傳云，修舊也。何以書。譏。何譏爾。凶年不修。）害民尚惡之，況傷民乎。傷民尚痛之，況殺民乎。春秋之所惡者，不任德而任力，驅民而殘賊之也。據此。可見繁露闡述公羊義，與孟子同。夫好戰者，鳥獸相爭相食之餘習也。鳥獸之形軀，猶未能發達至可以開啓其靈性生活之度。其相爭相食，固無足怪。然猶不傷其類。足徵鳥獸天性本仁。其至於相爭相食者，乃緣形骸而後起之惡習也。人類已能超越形限，而有靈性生活。則不當復存留鳥獸相食之惡習，而以戰攻爲能事也。據亂之世，始由部落相爭。繼則列國互競。（部落進而成國家。則國與國競。）國家

至獎勵首功，（戰陣，斷首級多者，功愈大。）能多殺人者稱雄長。哀哉斯人。同類相殘，曾不爲獸若。夫殺人者，無罪，而更尊榮。則其染惡習也深，而戕仁性也重。挽之難矣。孟子明春秋無義戰。（繁露竹林篇，與孟子之說全合。）而主張以上刑，處善戰者。此乃懲惡勸善之微權。（微者微妙。）既反對殺人矣。而於戰禍罪魁，仍用殺。則以殺止殺也。故是權衡之妙。）所以復人性而致太平也。

凡力戰而取他國之地，或全滅其國者。皆古今爲國者之所美爲開疆拓土，偉烈豐功，大奕與京者也。而春秋則正其罪，而嚴貶之，厲于斧鉞之誅。如隱二年經。無駭帥師入極。傳曰，無駭者何。展無駭也。何以不氏。貶。（貶者黜也。大夫貶去氏者，言宜奪其卿位，加以上刑也。）曷爲貶。疾始滅也。（極，附庸小國。春秋始見無駭滅極。故於此，起貶絕之例。疾者，惡之甚也。）隱八年經。冬十有二月，無駭卒。傳曰，此展無駭也。何以不氏。疾始滅也。故終其身不氏。義疏云。春秋重首惡，當誅，託始於無駭。故終其身不氏。惡之深也。繁露滅國上云。隱代桓立，所謂僅存耳。使無駭帥師入極。然則貶無駭，亦以貶隱公也。據此。可見以力戰滅國者，罪大惡極。春秋之法，必誅不赦也。雖不滅國，而奪取他國之地者。亦春秋所必誅。如隱四年經，莒人伐杞，取牟婁。傳曰，牟婁者何，杞之邑也。外取邑，（莒國，魯之外國也。）彼奪取杞國地。則於魯書之，是名外取邑。）不書。（言魯史不必書之也。）此何以書。疾始取邑也。

世近升平。（近者，未至而期至之辭。）必絕戰禍。使人類之智勇，着發於最高尚之創造。（若學高之造詣，或改造社會之功業，與科學或哲學上之創見等等。）斷不可縱容殺人滅國之罪惡。使人類戕賊其天性，至不若鳥獸。則可哀之甚也。或曰，人類能無生存競爭歟。曰，萬物無不互相比較而後得生者。爲之比較已明之

。奚以競爭殺伐爲。且科學日進。生養之需，當可以科學方法，探究天然地產之精英，而製造以供生人之用也。故春秋嚴坐戰攻之罪。爲聖人經世大法。不容疑也。

春秋極惡戰。但撥亂升平之際。諸夏當接馭夷狄，使抑其獸性。（夷狄貪利，好侵略。獸性也。）反諸人道。故公共之戰備，不可不修。（公共者，謂諸夏列國之聯合機構。必有戰備也。）春秋時，齊桓晉文之伐山戎，服荊楚。列國之師，一呼而集，皆受盟主指揮。此可法也。

云何獎夷狄慕禮義者。孔子曰，吾非斯人之徒與而誰與。此大悲之懷，愛人之至也。夷狄亦同胞也。（張子曰，民吾同胞，物吾與也。）而護斥之者，誠有所不得已也。援之以懲其凶狡。同時，必導之以禮義。昔夏商周之治四夷也，曰，修其教，不易其俗。（言因其民俗而教之。）俗強者，不摧之令弱。但教之禮義，使強於爲善。俗野者，不卑薄之。但教以人倫，使近於禮。）齊其政，不易其宜。（南蠻、北狄、東夷、西戎，各隨其地之宜而布政。）古聖王未嘗棄四夷而不治也。秦政卑陋。始築長城以隔胡。漢人承其陋。於四夷但羈縻勿絕而已。（漢史妄稱三代亦如是。然則詩稱氐羌來王，書言有苗來格，豈無以治之乎。）諸夏不能治四夷。而夷夏之情永隔。夷狄無從脫禽獸之習而進文明。諸夏亦以此，受夷禍二千餘年，迄今而不振。惟皇明之世，陽明王子治西南夷，獨注重教養。仁聖之用心，上契春秋新王之事。斯可貴也。春秋治夷狄。設七等，以行進退。七等者。一曰稱州。二曰稱國。三曰稱氏。四曰稱人。五曰稱名。六曰稱字。七曰稱爵。莊十年傳曰。州不若國。（如莊十年經。荊敗蔡師于莘，以蔡侯獻舞歸。傳曰，荊者何，州名也。楚國在荊州。此伐蔡者，實楚國也。今不言楚而曰荊者。蓋斥楚爲夷狄。而不屑舉其國名也。疏云，言荊不如言楚。經或稱楚時，則是進之

也。）國不若氏。（疏云，言楚，不如言潞氏甲氏。稱氏，比稱國則進之也。）氏不若人。（疏云，言潞氏、甲氏，不如言楚人。稱人，比稱氏則進也。）人不若名。（疏云，言楚人，不如言介葛盧。稱名，比稱人則進也。）名不若字。（疏云，言介葛盧，不如言邾婁儀父。稱字，比稱名則進也。）字不若子。（疏云，言邾婁儀父，不如言楚子吳子。子者，其爵也。稱爵，比稱字則進之。）春秋設此七等，以進退當時之四夷。（諸夏之國，亦時依此七等，以進退之。）視其行事如何，而予以某稱，以示進退之大法。所謂一字之褒，榮於華袞，一辭之貶，嚴於斧鉞是也。隱元年經。三月，公及邾婁儀父盟於眛。傳曰。儀父者何。邾婁之君也。（案邾婁本邾顓頊後。附庸小國。何氏謂在春秋前失爵。微甚。蓋儕於夷狄久矣。）曷爲稱字。（儀，字也。）褒之也。此其爲可褒奈何。漸進也。（儀父至莊公之世，實得王命爲諸侯。可知當隱公時，其國之政俗已漸進。）僖二十九年經。春，介葛盧來。傳曰。介葛盧者何。夷狄之君也。（杜云，介，東夷之國。葛盧者，其君之名。）何以不言朝。不能乎朝也。（何注，不能升降揖讓。穀梁云，不能行朝禮是也。）何氏注曰。進稱名者，能慕中國，明當扶勉以禮義。（夷君不能行禮。其陋如此。而春秋特進之，明當扶勉以禮義。則不當棄夷狄而不治也明矣。）宣十五年經。六月，癸卯，晉師滅赤狄潞氏。以潞子嬰兒歸。傳曰。潞何以稱子。潞子之爲善也，躬足以亡爾。雖然，君子不可以不記也。離於夷狄，（何注，疾夷狄之俗而去離之。故進而稱子。）而未能合乎中國。（未能與中國合同禮義，相親比也。故猶繫赤狄。）晉師伐之，中國不救，狄人不有，是以亡也。何氏注曰。以去俗歸義亡。故閔傷而進之。（案曰潞氏，則進之也。稱子，亦進之也。）日者，痛錄之。（案記癸卯日。痛之深。故詳其見滅之日也。）通義云。凡滅國而以其君歸者，例時日。惡其虐之甚。此亦譏晉人亡

。）絕之者，則不當絕。（案言當復其國。春秋實不許晉人得滅之也。）宣十六年經。春，王正月。晉人滅赤狄甲氏。及留吁。何氏注曰。留吁行微，不進。（案經於留吁不稱氏。蓋以其未離夷狄之行。故不進之也。）經去及留吁。及之一言，亦輕之之辭。明其滅不足惜也。）義疏曰。甲氏稱氏。與上年潞氏同。杜范皆以甲氏為潞之餘黨，蓋亦欲離於夷狄，而未能合於中國者。何注於潞氏云。明不當絕。則甲氏不當絕可知。詳上所說。春秋於夷狄，雖極卑微如鄭婁。極鄙陋如介夷。皆欲漸進之，扶勉之。使其習於自治，而進於諸夏。至潞氏甲氏欲離夷狄，而未能遽合於中國。則於潞與甲，皆稱氏以進之。於潞君嬰兒且爵之。而深惡晉人之滅其國，必欲復之。則謂潞氏甲氏至今未亡可也。春秋之於吳、楚、秦，皆夷狄之。（秦始併西周之地。吞梁芮。幷晉戎。而猶不知止。並襲滑、鄭。向三川。欲霸晉以陵周室。故僖三十三年，殽之戰。春秋始貶秦為夷狄。吳楚皆僭王號。侵中國。故春秋皆夷狄之。）凡夷狄不改其禽獸之行者，皆春秋所深惡痛絕。明諸夏列國當聯合，攘夷討伐。且懼重統治之，將合其向義也。）其後楚進而稱人。吳進而稱子。則以楚莊能慕禮義，終自抑其侵略之私。（如圍宋而終平，及縣陳而不有之類。）故稱其本爵，以進之也。（楚之先，子爵也。）吳至於柏舉貴進之行，變而反道。乃爵而不殊。（反道，謂棄夷俗，而反諸正道也。不殊，謂同之諸夏，不殊外之也。此繁露觀德之文。案定四年經。蔡侯以吳子及楚人戰於柏舉。傳曰。吳何以稱子。夷狄，而憂中國也。哀十三年經。公會晉侯及吳子於黃池。傳曰。吳何以稱子。吳主會也。）故春秋之於夷狄也，苟能慕義，則進之若不及。是以知聖人無殊外夷狄之心，而愛之已厚也。夫春秋以七等，進退夷狄。（夷狄向義，則進之。其或反於夷狄之行也，則又退之。如定四年經。庚辰，吳入楚。則吳不稱子。因吳戰勝楚，而強淫楚君臣之妻。為鳥獸之

狄。故又降為夷狄而退之也。退之者，明當誅討也。舉此一例，餘可準知。）知其施治甚殷，而願夷狄同進諸夏，馴至太平也。如漢人所謂覆四夷於化外，聽其自禽自獸，自生自滅。而不扶勉之以自治，漸進之於禮義。是不獨非天地之公道，（天無私覆，地無私載，故天地之道，至公也。）而於諸夏亦何利之有。漢以來，夷亂二千餘年而不絕。非無故也。（今世馭夷之道。必須文明諸國聯合一致。有公共武力，以統制之。而尤貴以大公無私之心，示範於彼。經濟問題，必求均平。教育改良，更不容緩。）孟子曰，中也養不中。才也養不才。故人樂有賢父兄也。（諸夏馭夷狄，當若父兄之於子弟。）此蓋言春秋也。（自昔言春秋者，亦或斥夷狄為化外。此乃以其不被禮儀，而斥責之耳，非謂棄而不治也。然吾漢以後之羈縻政策，棄而不治。同為失道。若今世列強之馭殖民地，必以牛馬束之。剝奪無所不至。全無人道。則又吾中國人之所不忍為，不屑為者。故以春秋義衡之，今之列強，亦夷狄耳。其以牛馬馭人者，彼又賢於牛馬乎。）

云何罪弱小不自立者。梟桀者逞志侵略，離人道而卽禽獸。此人之所易知也。弱小自暴自棄。其離人道而卽禽獸，使梟桀得縱其欲。罪不下於侵略者。則論者不可不察也。夫國雖小，苟能憤發圖強。內修善政。外聯與國。雖有大邦，不敢啟戎心也。小國而不自立，則授人以可攻之隙。罪不可逭也。若乃國大民衆。而積弱不振。其弊偸渙無深慮。（偸者苟偸。渙者渙散。無深慮者，社會思想浮淺混亂。孟子云下無學是也。）其持柄者，闇而自私。專而無恥。（參考春秋世論。）則其國有危亡之禍，乃自作孽不可活。非不幸也。春秋亡國五十二，察其所以，皆其國人自暴自棄。故春秋罪之深，而不肯寬宥之也。如僖十九年經。梁亡。傳曰。此未有伐者，其言梁亡何。自亡也。其自亡奈何。魚爛而亡也。案史記秦本紀，繆公二十年，滅梁芮。則梁本滅於秦

慢而蓋不言秦滅之，乃言梁亡者。所以罪梁人之自亡也。案謂仁義法云。春秋不言伐梁者，而言梁亡。蓋愛獨及其身者也。（梁國之在位者，愛獨及其身。其民衆亦皆然。而其國不亡，其類不殄者，未之有也。）又曰。故曰仁者愛人，不在愛我。此其法也。（案愛人，則我自與人共存也。人皆愛我，則大我亡，而小我不得獨存也。）又王道篇。觀乎梁亡，知枉法之禍。（案吾國改革以來，亦枉法而禍也。）然則，春秋著梁亡之律，（書梁亡，譏遊爲亡國之君及臣民，定此一條律文。）以治自亡者之大罪。又閔二年經。十有二月，狄入衛。公羊傳三年：城楚丘。傳云。城衛也。（楚丘衛地。）曷爲不言城衛？滅也。（不言城衛，因衛已滅也。）孰滅之？蓋狄滅之。（即閔二年冬，狄入衛是也。經書狄入衛，而不言滅之。其實，狄已滅衛也。）曷爲不言狄滅之？爲桓公諱也。（爲齊桓公諱。）上無天子。（案天子者，夷夏共戴之首長也。是時天子不能統治萬國。故云無天子。）下無方伯。（方伯者，輔天子以治其所統屬之國。使強無侵弱，衆無暴寡，則其職也。是時亦無方伯。故云，齊桓當以天子治世爲己任是也。）天下諸侯有相滅亡者，桓公不能救，則桓公恥之也。（當時狄難正強。桓公力未能救。故爲衛人城楚丘以避狄。終當驅狄復衛也。潛夫論邊議云。齊桓、晉文、宋襄，衰世諸侯。猶恥天下相滅，而已不能救。亦善善從長意也。案此言春秋善人之善，則從其長。齊桓以不能救衛之亡爲恥。是其要義。故春秋不言狄滅衛。正爲齊桓諱不能救之恥。是春秋許善從長意。）詳此中義意，爲桓公諱，正是當時天子衰微，（衰微不振。）故夷狄侵夏，無以統轄之。是天子之罪也。此與梁亡之儀，別是一義。據此論言，如現代第一次大戰後之國聯，不能制止二次戰禍。其失道之罪，亦春秋所不赦也。又莊二十六年經。曹殺其大夫。傳曰，何以不名。衆也。（舉國以殺之。是一國之人，皆欲殺之也。故曰衆。）曷爲衆殺之。不死於

書衰者也。何氏解詁曰，曹大夫與君皆敵戎戰。曹君爲戎所殺。諸大夫不伏節死義，獨退求生。後嗣子立而誅之。春秋以爲得其罪，故衆。（言衆殺之，正其臨戰偷生敗節之罪也。）略之不名。（諸大夫不名者，略之也。）又定四年經。夏四月，庚辰，蔡公孫歸姓帥師滅沈。以沈子嘉歸殺之。傳曰，書以歸殺之者，責不死位也。（國君戰敗被虜。不可降辱。宜死位，以明不屈之節。猶爲人間存正氣也。）案此與前條，爲敗軍亡國不能死義者，正其罪。又僖三年經。徐人取舒。傳曰，其言取之，何。易也。何注云。易者，猶無守禦之備。鹽鐵論除狹云。徐人取舒。春秋謂之取，惡其無備，得物之易也。故君子爲國，必有不可犯之難。案此爲不修軍備而亡者，正其罪。僖五年經。冬，晉人執虞公。傳曰，虞已滅矣，其言執之何。不與滅也。曷爲不與滅。滅者，亡國之善辭也。何注云。言滅者，亡者起當存之。故爲善辭。（案論語堯曰篇云。興滅國。故春秋之滅者，皆不許滅國爲義者也。若虞雖亡，而此言執之類，皆春秋所絕也。）案僖二年，晉人重賂虞公，假道伐郭。宮之奇諫虞公勿許。虞公愛寶，竟許假道。晉遂滅郭。至是取虞，而以虞公歸。春秋賤之曰執。明其罪當絕。凡貪利而不敢與國，卒致自亡者，其罪皆視虞公也。詳上數例。皆罪弱小不自立而亡者。孟子曰，人必自侮而後人侮之。家必自毀而後人毀之。國必自伐而後人伐之。卽中春秋義也。夫國於大地之上者，儻皆有以自立，雖或有梟桀之材，亦當消其野心，而歸於遜順。侵奪息，而太平之瑞至矣。唯有不自立者，而後強者肆志。故春秋誅侵略者，而於不求自立之弱小，亦誅而勿赦。此其用法，所以爲平且明也。或曰，不自立之國，罪其上耶，抑通上下皆有罪耶。答曰。理實上下皆有罪。然上者民之表也。誅其上而已矣。世運將離據亂，國際有聯合機構。則於不自立之弱小，當扶植其民衆之優良者，以改紀其國之政。子夏言春秋重民是也。

治道難言，莫如據亂升平之際。春秋於此，著其大法，後之作者，條理可隨時求詳，而大綱無可易也。春秋之所以爲經也，常道也。（太平世，天下之人人，有士君子之行。有萬物一體之量，故萬化暢遂，而行所無事矣。春秋明此境，爲升平極進之效也。）

講至此，思作結束。然猶不能無一言者。春秋之倫理觀念，常隨時改造，求合於宜。如男女問題。古者貴陽賤陰。（此中陽謂男。陰謂女。）春秋明國君雖尊，不臣妻之父母。（尊婦故。）主男女平等也。（參考傳二十五年何注。）又明妾母得稱夫人。以齊嫡庶。（古者嫡庶過不平。亦非人道。）此皆當時所謂非常異義也。又如君臣之倫。古者曰，食其食，死其事。（參考韓詩外傳卷八，齊崔杼弒莊公條。）則是以忠爲奴德，而不知有獨立與自尊。且不知立德於天下者，比之効死於一人，其高下相去，不止判天淵也。論語憲問篇。子路曰，桓公殺公子糾。召忽死之。管仲不死。曰，未仁乎。（仲與忽同事子糾。今忽死糾之難。仲獨不死。故子路據古者食其食死其事之道，而疑仲之不仁也。）子曰，桓公九合諸侯。不以兵車。（桓公行義。不戰而諸侯歸之。因其相聯合，以攘夷狄，安天下。）管仲之力也，如其仁。如其仁。（孔注，言誰如管仲之仁耶。）子貢曰。管仲非仁者歟。桓公殺公子糾。不能死，又相之。子曰，管仲相桓公。霸諸侯。一匡天下。民到如今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。據此。可見孔子於君臣之倫，已改正其主奴關係之迷謬觀念。食其食，死其事，乃妾婦之道。吾人不當以奴德爲忠。而貴獨立。貴自由。（獨立、自由，乃忠之最大也。忠於性分也。）不當効死於一人。而當立功立德，以安天下人。此其道德高廣，唯子路子貢，得承斯教。宜非小智之所逮聞也。而漢以來儒者，終執奴德以爲忠。事夷狄盜賊之主，亦

爲之死而不知恥。豈不異哉。夫二千餘年儒者，猶執據亂世之倫理，而不悟升平太平之美也。斯已奇耳。論語與春秋通。學者宜盡心焉。

已說春秋。今次略言尚書。尚書有今古文之分。最爲糾紛難理。余於此不暇詳。（學者欲知其概略，可閱皮錫瑞書經通論。）皮錫瑞謂尚書之確憑據，首推伏生大傳。次則司馬史記，白虎通德論，皆多載今尚書說。治尚書者，不可不以此三書爲依據。其說固是。而猶未窺根底也。余以爲尚書一經之骨髓，當求之論語。孟子亦須參證。古者書三千二百四十篇。孔子删定，斷從帝典始。蓋以二帝三王，治起衰亂之中。闢草昧而進文明。其行事足爲後世法。（二帝，堯舜。三王，夏禹、商湯、周文王、武王也。或謂二帝三王固可法。而尚書所載者，多有三王後嗣之行事。豈盡可法。曰，錄其不可法者，所以示炯戒也。經自以二帝三王之道爲宗主。而其後嗣之失，亦幷存之。尚以著世運盛衰之故。則二帝三王之道，爲至正而不可易者自見。）故論語，盛稱堯、舜、禹、湯、文、武、周公之德。孟子亦然。（吾嘗欲以論、孟，稱堯舜禹湯文武周公之辭。彙錄而釋之。玆不暇。）而中庸云，仲尼祖述堯舜。（舉二帝，即攝禹湯。禹湯承二帝之道者也。）憲章文武。（言文武，即攝周公。文武周三聖根本精神，自承禹湯。但周初世運已不同夏商。三聖之道自有許多變通處。孔子曰，吾從周。其相承接較近也。）則書經專紀二帝三王之行事，以明道統治統之傳授。其極重要可知。後之人，欲尋儒家血脈，不得不注意於斯經。然儒學淵源，固當求之書。而散失殆盡，僞造迭出，雖可追尋者，亦莫苦於書。（史記儒林傳。及至秦焚書。書散亡益多。至作僞者，則漢成帝時，張霸已妄造百兩篇。不止東晉梅賾獻古文尚書孔安國傳爲僞也。後漢書杜林傳。林於西州，得漆書古文尚書一卷。常寶愛之。雖遭艱困，握持不離身

。傳之衛宏、徐巡，於是盛行。劉歆本之以作傳注。世或以為歆為杜林偽作。）近人以伏生所傳今文二十九篇為不備。余謂伏生所傳，是否為孔子手定之篇，猶復難知。（秦書，必秦時博士損入。春秋斥秦楚為夷狄。何至以秦誓繼秦穆乎？）余唯讀論、孟，以求二帝三王相傳心法。而後儒者所承道統治統之源，灼然可明。（孟氏，後孔子百年。如今人距明伯書至百歲。其識百年，猶刹那頃耳。鄒魯又若比屋。孟氏專學孔子。長於春秋詩書。故孟子之言，最宜與論語參觀。）伏生所傳諸篇，雖不必盡為孔子刪定之遺文，而尚書一經之根底，要可於論孟抉發之也。

所謂二帝三王相傳心法者何。曰，執中而已矣。論語堯曰篇云。堯曰，咨爾舜。天之歷數在爾躬。允執其中。四海困窮。天祿永終。舜亦以命禹。案歷數，是說月日星辰運行之法。曾子天圓篇。聖人慎守日月之數，以察星辰之行，以序四時之順逆，謂之歷。中論歷數篇。昔者聖王之造歷數也，察紀律之行。觀運機之動。原星辰之迭中。寤晷景之長短。於是營儀以準之。立表以測之。下漏以考之。布算以追之。然後元首齊乎上，中朔正乎下。寒暑順序。四時不忒。夫歷數者，先王以憲殺生之萌。而詔作事之節也。使萬國不失其業者也。此歷數之義也。春秋繁露郊祭篇，引此文，釋之云。言察身以知天也。正義曰，躬以在躬察。躬訓身也。在之為察，見爾雅釋詁。

執中者。執，持義。中謂心也。心備萬理。其[illegible][illegible]流行，皆自然有則而不過。故謂之中。如星辰之行，皆有紀律而不過。故推觀天之歷數，以察於身，則見夫吾身之動作，實內自有主，其發用皆有則而不可亂者，此即所謂心是也。古者說心為天君。天君者，言其為吾身之主也。云何為主。即以其動應萬感，造起萬化，皆自

然有則。故說爲吾身之主也。然則何不直言心，而變文言中耶。曰，言中者，則直指其發皆有則而不可亂之本心以言之也。世俗亦以亂識名爲心。言中，則省得簡別之也。（亂識一詞，係借用佛氏唯識論中語。亂者迷亂。迷亂之識，卽古道家云人心或私欲是也。蓋吾人如不自存持吾之本心，使其生宰乎身，則此身交乎物，將爲物所引，而障蔽心之靈明，遂成迷亂之動。如見色思淫，見利思得，臨難思免之類。是時卽亂識或人心用事，而本心無權也。）中之取義，本以其有則而不過。此心動用萬端，皆自然有則，毫無過差。（如事親便知孝，交友便知信，處事便知敬，格物便能析其理則。）如星辰之行，自有紀律，無一毫過差。故說爲中。（有則而不過，亦卽是不亂義。）程子又以不偏言之，亦得。此心具萬善，應萬感。無有偏於此，而不運乎彼，或偏於彼，而不運乎此之慮。故卽其不偏，而名之以中。此與有則而不過之義，可互相發明。執之爲言持也。人皆有是本心，卽皆有此中。但如不知所以存持之，則將有心爲形役之患。（云何心爲形役。須細究新唯識論卷下明心章。）以至天地閉，日月蝕，成大迷闇。則不能存持本心之咎也。堯語舜以執中，（中謂心。執者，存持義。）千古聖學之宗要，蓋在乎是。（舊解，中謂中道，而不知中卽是心。則所謂中道者，茫然不知所據。如向事物上求中歟，舍吾心，而事物之有無，且不可言。以無認識事物者故。事物之有無，已不知。何可於事物上求中歟。如謂中在事物，而執中者心，則事物變遷無定形，卽中無定在。而吾心惡從執之，又何可執之乎。須知。事物非離吾心而外在。卽事物之則，本不離吾心而獨存。吾心元是有則而無過差。遍涵而無偏倚。故謂之中。唯其然也，心之了別與處理乎事物，能令一一當理而不悖，合矩而不亂。則以吾心卽中而已矣。此等道理，甚精奧，極幽微，非虛心反己體認，則且疑余以臆說釋古書也。余復何辭。）

四海困窮，天祿永終者，此中心無私，其視天下猶一人也。惟能念四海之困窮，痌於懷，思所以救，飢寒，思所以養。此念即中也。（念四海困窮之念，正是本心流通不容已處。故云即中也。）天祿永終者，言享天祿，能終其之也。（天祿，正義云：謂天子祿食自天予之。故云天祿。）執中，即貫周四海，爲群生所托命。故終天祿。

舜亦命禹者。言舜亦以執中之道授禹。

舜亦以命禹句下，緊接云：曰：予小子履，（履，湯名。稱小子者，時湯將伐桀，而告天。自謙之辭也。）敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝。（皇，大也。后，君也。此尊天帝爲君也。古代有天帝之觀念，與耶教似相近。）有罪不敢赦。（順天奉法，有罪者不敢擅赦。）帝臣不蔽，簡在帝心。（古者以天子爲天帝之臣。此言夏王桀，居帝臣之位。其罪過不可隱蔽，以其簡在天心故。）朕躬有罪，無以萬方。（湯云，己有罪，於萬方無干預也。）萬方有罪，罪在朕躬。（湯云，若萬方有罪，實皆我身之罪也。）案此節之首，曰字上當有脫簡。此節承舜亦命禹而起，蓋明湯亦紹明執中之道，其曰萬方有罪，罪在朕躬，頗同釋迦我不入地獄，誰入地獄之懷。耶穌爲衆生擔荷罪惡，亦符此意。此正顯湯能執中，故德量之宏若此。證以孟子離婁下云。湯執中。此文或在此節之首。後雖脫落，而孟子猶能志之。則湯紹執中之傳，確不容疑。

文王演易，史記有明文。武王周公，并承家學。中庸稱孔子憲章文武，則孔子之易學，必受文周影響，斷無可疑。易建太極爲本。（太極謂萬有之本體。）鄭玄云，極，中也。（詳洪範皇極注。）則文周遠承二帝要

禹湯相傳之中道。（中即是道，故曰中道。）歷聖以至於孔子。脈絡分明。在孔子前者，周室劉康公有曰。吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。（案劉子言天地之中者，即易之所謂太極也。朱子言萬物統體一太極，一物各具一太極云云，實則統體一物各具之極，即是萬物統體之極，本非判而二之也。詳玩新唯識論，大海水與衆漚喻。此理不難解。）是以有動作禮義威儀之則，以定命也。（案人受天地之中即太極以生，從所受言，則謂之命。然人既生矣，則形氣乘權，易爲物引。而動違其則，如目接淫色而情移，耳接姦聲而心蕩之類，老氏所以爲戒。佛氏傷夫惑染。此皆違其命者也。故人生欲全其本命，必須有家之教導。聖作禮義威儀之則，皆本人所受天地之中，而自然不容已之節文也。故能保持此聖作禮義威儀之則者，即有以凝定其本命，而不受形氣之累。不爲物欲所引。故曰以定命也。）劉子之言，極高明，道中庸。致廣大，盡精微。上承文周。下啓孔子。學者不可以其言之簡，而或忽之也。劉子語，見左傳成十三年。）文武周三聖，承堯舜禹湯相傳之中道。至春秋之世，而劉子獨精闡之。其後孔子作易，以發宗其義。廣先聖傳。（繫辭傳，言易之爲書，廣大悉備。天道、人事、物理，無所不包含。無所不道貫也。）至子思後學，採大易之要最，而爲中庸一書。（庸者，常義。中者，亦佛之通義。常道也，萬物由之而章。故言常也。其在於人，則本心是已。心之德，恆清淨明覺。不受染汙，故言庸也。）文約義豐。與佛家龍樹中論，可云異曲同工。宋世，新儒學崛興，猶宗斯典。大哉中道。永爲中國儒學思想界之柱石。蓋二帝之貽謨道義，夫子所憲章者。既自堯舜，迄三王之事，論語載二帝三王之德者，甚有多處。而堯曰篇，則執中之傳，即聖聖心法相授之徵。（晚世後生以疑古爲名高。有疑堯曰篇或由後出竄入者，此乃無端妄議，漢室曾云堯曰篇知命一章，魯論所無，是從齊古校補周本，古簡脫漏蓋有之。然齊

古可徵也。且論語所缺者，僅知命章耳。詩書執禮，皆夫子所雅言。堯曰篇，皆夫子述及尚書之語。何得疑爲竄入。）儒家道統、治統，相承不絕，其開基實自二帝。觀堯曰篇所稱，而書始唐虞之意，昭然可見。僞孔古文尚書，人心惟危四句。（見僞大禹謨。）爲宋儒所宗。宋儒雖已疑其僞，而卒不肯直斥之。淸人始明斷其僞。遂謂宋學所宗者已失其據。不知，僞書依執中一詞，而採道書之言，以相發揮。（荀子解蔽篇，引道書曰，人心之危，道心之微。此僞書所本也。然義實相通。中，即道心。執中，即道心常存。不能執中，即私意私欲起，而謂之人心矣。）雖有增入，而義無誣妄也。僞書其可輕排乎。佛家大乘經，本非佛說。而以不背釋迦教義故，皆得題爲佛說。凡僞書名言法語，以爲出自古聖賢，無不可也。

尚書既殘缺。二帝三王之行事，雖時見於諸子書，然罕得其要。法家更捏造誣詆之辭。最卑鄙。常謂吾民族過複雜。高明者極其高明。劣下者極其劣下。而劣下者畢竟居大多數。故一般人之知解與道德，每甚缺憾過多。自昔以來，每逢衰世，則士人思想之浮淺混亂，無可形容。適以表見其下劣而已。如韓非忠孝篇云。瞽瞍爲舜父，而舜放之。象爲舜弟，而殺之。放父殺弟，不可謂仁。妻帝二女而取天下，不可謂義。仁義無有，不可謂明。詩云普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。信若詩之言也，是舜出則臣其君，入則臣其父，妾其母，妻其主女也。此段文字，純以邪妄無知之心，誣詆先聖。舜受堯禪，豈得云臣其君。子爲天子，何可謂臣其父，妾其母。後世如漢高即位，而其父太公猶存。唐高祖禪位太宗。此等事，後世猶有行之者。將謂漢高唐太，皆是臣其父，妾其母乎。主女不可妻，則自古帝王之女，皆不可下嫁人臣。必終其身爲怨女，有是理乎。據此種種大無道之誣辭。則放父殺象之說，必不可信。嘗以孟子書所述舜事爲定據。昔孔子言夏殷之禮，而

僞文獻不足徵。又以史闕文爲貴。又曰，知之爲知之，不知爲不知，是知也。可見孔子治學態度，最極謹嚴。七十子後學，皆守孔子家法。諸子述古事者，必折中於儒。而後不惑於邪說也。孔子嘗在春秋時，曰，吾猶及，史之闕文也。今亡矣夫。此當是晚年之嘆。可見當時言史事者，已不守闕文，而有造僞之習。至戰國時，則造僞之風極盛。而其言之鄙薄邪妄，至不可形容。如韓非忠孝篇之辭，特一端耳。又如魏晉佛徒之詆毀儒道，皆於六經及老莊學，全無所窺。其辭殊不足一哂。淸人之詆宋明儒亦然。今後生薄其固有，而習爲種種浮妄混亂之談，以誑青年。誘流俗。使民智日趨卑下。尤有族類危亡之懼也。余嘗言，戰國時期，學術思想，雖號爲極盛，但至末期，秦與六國之競爭日烈。則其時社會之下劣分子，乘機狂逞。孟子所謂詖淫邪遁之辭盈天下。民智日鑿。民德日偷。呂政遂得以昏狂，而臨宇內，奴億兆。文化衰絕，迄今不振。論古至戰國末期，吾有感焉。若夫書不云，舜禹之事，吾知之矣。則以狗盜之心，而欲上誣先聖。罪通於天，無可逭也。伏生傳書既不全。學者求堯舜之道，與三王之義，必以論孟爲據。宋劉氏之聖傳論。雖參疑義，而於古聖賢心事，頗有體會。吾常欲取論、孟，邁二帝三王諸文，彙集成編。并爲注釋。附以聖傳論，而加之評正。合爲一册，名曰書經要略。庶幾尙書一經之微旨，猶可鑽研。（孔子删定之書，與未删之書自有別。孔子之書，經而非史。蓋推明二帝三王相傳心要，以爲後世法也。其未删之書，則史而非經。古所稱三千二百四十篇，當與孔子之書並行。漢初或有存者。張霸造僞，必有所取材。伏生所傳，是否不雜未删之書，亦復難知。）老當衰亂，所欲造述者多。而中懷傷感，無可與語。則亦付之無言而已矣。

（附識）答與人書，談執中義。有可與此處相參證者。其文云。中和、中庸，本一義而異其名耳。大文有云

堯授舜，允執其中。舜亦以命禹，惟執中。蓋聖人南面而治天下，一出於中正，而無所偏倚焉爾。原其初義，蓋言其宅心至公，無所偏私。薛大文之說似有當，而或未究其實也。夫云宅心至公。此公，爲即心耶。爲在物耶。此公若在物，則是向事物兩端之間求之也。向外找中，將以何爲標準。如所云燕越之中，可以尺度求也。而一切事物多屬無形，不必如燕越之有地段也。無形之事物，亦不能用有形之尺度，以測其距離也。然則將何尺度以求中歟。故向外找中，不通之論也。若所云公者，即此心耶。則吾平生主張明體之學，尚適有端緒。非吾之臆見，而堯舜以來，傳授心法，固如是也。心體自是至公，自無偏私，其於事物之至，自不曾持一端之見。如俗所云知其一而不知其二，或厚於己而薄於人也。人我，兩端也。彼此，兩端也。同異，兩端也。是非，兩端也。凡失其本心者，於兩端之中，常執其一而遺其一。知有我而不知有人，則執我而遺人矣。拘於此則不見彼，是執此而遺彼矣。黨同而伐異，是執同而遺異矣。是其所是，非其所非，則執是而遺非矣。天下皆兩端也。而人則恆執其一端，而莫或執兩。此人情之通患也。中庸稱舜，執其兩端，用其中於民。此舜之所以爲舜也。天下皆兩端，而吾雙執之。則吾不墮兩端之中，而遊於兩端之外矣。遊於兩端之外，則要公之心體，恆超然遍照。是之謂中和。無偏端之礙，故云和。無所偏倚，故云中。中即和也，和亦中也，有二事乎。中庸之中，即中和之中。其以庸言之者，庸常也。不隨物遷，故言常。此義深遠。或以庸訓用，作用中解者，失其旨矣。中庸、中和，俱是形容一中，元無別體。中也者，本心也。本心無待也。無待，故無所不覆載。天下皆兩端。私意起，則執一端而有對礙。未能無待而無不覆載也。克治私意，執兩而超於其外，於無待之體顯，而能用其大中以覆載天下之民也。用之云者，取諸己所固有而用之也。中庸曰

，執其兩端，用其中於民。蓋顯執兩，則能自用其中。不執兩，則私意爲礙，而中體已放失，不得而用也。細玩文義，此中，明明不在事物兩端之間。而吾子引此文，乃曰，孔子之後，儒者言中道，必有以爲在事物兩端之中者，已與舜禹之執中異趣。此乃誤解經義。又多爲前儒恍惚之談所誤。此義迷離千載，非獨吾子今日也。夫向事物兩端之間求中，事物不必如燕越地土之有形也。有形之尺度，又不得而滯之也。當知事物之中，實即吾內在之中，用於事事物物，而令事事物物莫不得其中也。天地閉，日月食，萬物皆闇。私意守其一端，本心喪，內在之中亡，則萬事萬物皆失其理。此義，非訓詁可釋，非空洞理論可持，反身實體之，而後可得也。中庸言誠，從天命之性上立腳。荀子以氣質爲性，（詳新唯識論附錄。）其言養心莫善於誠，（不苟篇）則其所謂僞者是也，由外鑠也。此與中庸言誠，奚止異以天淵。而吾子乃謂中庸有取於荀卿。是以紫亂朱，鄭聲亂雅樂，莠亂嘉禾也。餘義不遑一一詳論，唯賢者察之。

諸經不暇詳說。詩禮樂諸經，（或疑樂經亡失。然禮記中樂記一篇，則樂經也。舊說漢武帝時，河間獻王好博古。與諸生等，共采周官及諸子言樂事者，以作樂記。此說不足據。樂記義旨深遠。決非雜湊之文。此必孔子傳授。七十子後學記載。）願思創通大義。然世事如斯。吾意緒極不佳。未欲續講。國人習偷無恥。吾寧抱遺經，以獨立於危崖蒼柏之間。聖靈其默佑一綫之延歟。

詩經難讀。非有大智慧，雖讀之，與不讀等。吾舉論語言詩者四章，以示後生。願思之終身。無妄謂易解。夫惟知聖言不易索解也，而後可求真解。而後可與言詩。

論語爲政篇云。子曰，詩三百，一言以蔽之，曰，思無邪。

八佾篇云。子曰，關雎，樂而不淫。哀而不傷。

陽貨篇云，子曰，小子何莫學夫詩。詩可以興。可以觀。可以羣。可以怨。邇之事父。遠之事君。（此古言事君，猶今言治國平天下之道。）多識於鳥獸草木之名。

子謂伯魚曰。女爲周南召南矣乎。人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也歟。

三百篇，蔽以思無邪一言。此是何等見地，而作是言。若就每首詩看去，焉得曰皆無邪耶。後儒以善者足勸，惡者可戒爲言。雖於義無失。但聖意或不如斯拘促。須知。聖人此語，通論全經，即據會文學之全面。文學元是表現人生。光明黑闇，雖復重重，然通會之，則其啓人哀黑闇向光明之幽思，自有不知所以然者。故曰思無邪也。非於人生領悟極深，何堪語此。嗚呼，難言矣。

關雎。古今人誰不讀。孰有體會到樂不淫，哀不傷者。情不失其中和。仁之至也。仁者天機惻悱。遠離一切繫縛。故有如此心情。但麻木不仁者，則莫能感受耳。凡今之人，慎勿輕言詩也。（讀詩不易，讀文亦然。今人論古書籍偽，輒曰辨扶其文。何言之易乎。胸無義解與容蓄者。眼光浮短。焉得上下古今，論文章得失乎。海上逐臭，其不以金玉爲瓦釜者希矣。）

詩有功能。興觀羣怨。人生眞感，時代狂潮，政俗極敝，讀三百篇，而猶可興可觀可羣可怨。聖經猶足嚮響。後此，而詩亡矣。

不爲二南，其猶正牆面而立。（面牆者，一物無所見，一步不能行。）二南於人生之啓示，若是重要。夫

子詡伯魚以此，試問二南是甚境界，後人欲究夫子作人精神，與其思想淵源，必不可不求之二南，何得輕心放過。

禮經有三。周官、禮記、儀禮。三禮之中，儀禮自是周代傳與。不必為孔子所制定。（但為孔門之所傳習則無疑。）今傳之儀禮，亦不完。（朱子儀禮經傳通解，以十七篇為主，取大小戴及他書傳所載，繫於禮者附之。僅成家鄉邦國王朝禮而歿。喪祭二禮未就。黃榦續成之。此為治儀禮者所不可不讀。江永禮書綱目，秦蕙田五禮通考，皆本之。）大小戴記，當有戰國及漢初儒者增竄之說。然其中大義微言，必出夫子傳授。七十子後學相承未墜。最可寶貴。余以為孔子之禮說，當於大小戴記求之。但後儒增竄，不可不辨。余嘗有意抉擇，卒鮮斯暇。竊謂禮之本，在以性帥情。（情從性，則情亦性也。率性，即明通公溥。而萬物咸遂其生。）而其流失，至於情勝任私。（親屬則主恩掩義。中國家庭，自猜滋生。不獨養成子弟依賴等惡根性。而害尤甚者，則只私其家屬，以及姻婭，而不知有社會與國家。）反不若尚法者之以紀律束其民，使之習守於公共規律之中一各循其分而不敢犯。（反不若三字，一氣讀下。）孫卿已豫防後儒言私恩與情勝之弊，而特明人生在羣，羣貴有分之義。（分者，人在羣中，各有其應盡之責任，而不可相踰也。各有其應得之權益，而不可相侵也。）此則以禮治兼融法治，為據亂升平之際所宜取則。（孔子於春秋，張三世義。據亂世，固宜導民以禮。然民質未優，亦須齊之以法。升平世猶然。至太平世，則天下之人人，皆有士君子之行。而可專言禮治矣。）大凡禮制以隨時更張為貴。中國禮教之流於情勝任私，則以大家庭制之歷久而不更故也。（此中有千言萬語，姑不暇群。）春秋本有集體生活之規定。（見前論春秋井田制。）即以有規律之社會生活，而救家庭尚恩掩義之積習流

弊。孫卿主張義與分之意。適與之合。惜後儒不能究明而實行之。余以爲孫卿書，當與大小戴記，並稱禮經。而於二戴記中，尋孔子說禮之本原處，別集爲一篇。其大小戴所集後儒說，或不必合於孔子之旨者，亦另集成編。孫卿之書，亦擇其綱要，而別爲篇。如是，總爲一書。附於大小戴記及孫卿書之後。使言禮治者，足資考止焉。老當昏世，恐難竟此願也。

周禮一經。以職官爲經，事義爲緯。其於治理，直是窮天極地，無所不包通。此經有同於易春秋者，亦是義在言外。其表面只有若干條文，並不鋪陳理論。而條文中，却蘊藏無限理論。此經决是孔子之政治思想。七十子承受口義，轉相傳授。不知何時始著竹帛。但戰國時儒者，皆有增竄。然若以爲劉歆僞託，則是知見太短，未足窺此經之蘊，遂推崇劉歆，而不自知其陷於狂妄也。

周禮首言建國。其國家之組織，只欲其成爲一文化團體。對內無階級，對外泯除國界。非如今世列强，直是以國家爲鬥爭之工具。至其所謂辨方正位，卽斟酌地理與民性關係，而爲其團體生活之宜，以劃分領域。故不容一國家對他國家有侵略之行爲。

周禮政治，是多元主義。各種職掌或業務，無小無大，一一平列之。欲令平均發達。决不以一種最高權力斷制一切。此種政治理想，極高深廣遠。余此時無暇發揮，竢之異日。

周禮主張治起於下，此義昔儒已多見到。

周禮主張世界經濟問題，宜一依均平之原則而解決之。與論語言患不均，及大學以理財歸之平天下，同一意思。其於生產事業，尤所注重。

周禮主張德治與禮治。其社會教育，力求普遍周徧。必使天下無一人不受德與禮之訓育者。明儒方正學先生，有為萬世開太平之志。嘗欲本周禮之法，以施諸行事。王陽明先生行鄉約於西南夷，亦此意。